

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА



Е.М. Бабосов, Э.Д. Коркия, А.К. Мамедов

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ КЛАССИКОВ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

ЭРИХ ФРОММ

Учебное пособие



МОСКВА – 2022

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА
Социологический факультет

Е.М. Бабосов, Э.Д. Коркия, А.К. Мамедов

**ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
КЛАССИКОВ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ:
ЭРИХ ФРОММ**

Учебное пособие

Электронное издание сетевого распространения



МОСКВА – 2022

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3г(3) Фромм Э.(я73)
Б12



<https://elibrary.ru/tervvgi>

*Рекомендовано к изданию решением заседания
кафедры социологии коммуникативных систем социологического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова*

Рецензенты:

Палий Е.Н. – доктор культурологии,
профессор кафедры истории РГУ нефти и газа (НИУ) имени И.М. Губкина;

Комиссаров С.Н. – доктор философских наук, профессор,
Главный научный сотрудник, Руководитель Центра по связям с общественностью
и средствами массовой информации (Институт социологии ФНИСЦ (РАН))

Бабосов, Евгений Михайлович.

**Б12 Теоретическое наследие классиков социальной мысли:
Эрих Фромм : учебное пособие / Е.М. Бабосов, Э.Д. Коркия,
А.К. Мамедов. – Москва : МАКС Пресс, 2022. – 124 с. – 870 кб.
(Электронное издание сетевого распространения)
е-ISBN 978-5-317-06905-6**

В учебном пособии поднимаются актуальные вопросы теоретического наследия классика социальной мысли известного немецко-американского психоаналитика, психолога и философа Эриха Фромма (1900–1980), который переосмыслил психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре, подверг критике его конформистские взгляды и выступил за развитие так называемого гуманистического психоанализа. Представленные в данном учебном пособии тезисы дают представление о понимании психоаналитической панорамы человека, концепции гуманизма, а также о социально-структурном и психологическом подходах Э. Фромма к истолкованию религии.

Учебное пособие рекомендуется студентам, магистрантам и аспирантам по следующим дисциплинам: «Социология морали», «Социология культуры», «Социология знания», «Социология культуры в городском пространстве», «Социокультурный контекст современной науки».

Ключевые слова: мотивы человеческого поведения, психоанализ, культура, социальное одиночество, мораль, религиозный опыт, индивидуальность, образ жизни, социальная структура, этика.

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3г(3) Фромм Э.(я73)

е-ISBN 978-5-317-06905-6 © Е.М. Бабосов, Э.Д. Коркия, А.К. Мамедов, 2022
© Оформление. ООО «МАКС Пресс», 2022

Содержание

Предисловие	4
1. Биография как интродукция к анализу творчества	6
2. Психоаналитическая панорама человека: вариант Э. Фромма	13
3. Учение об экзистенциальных дихотомиях человеческого существования – ключ к концепции гуманизма Э.Фромма	36
4. Антропоцентрическая сущность фроммовской концепции культуры	48
5. Социально-структурный и психологический подход Фромма к истолкованию религии	62
6. Фроммовская доктрина гуманистической этики	77
7. Социальный проект создания здорового общества	102
8. Значение радикального гуманизма Э. Фромма для совре- менности	115
Библиография	122

Предисловие

Классик социальной мысли Эрих Фромм весьма разносторонняя и многогранная личность. В его работах мы можем проследить не только социологическое творчество, но и психологическое, а также философское. Он обращается к различным культурам, к мифологии и религиозным текстам, к восточной религии и мировой философии. Фромм стремится переосмыслить исходные установки философии, этики, психологии, социологии культуры.

По Э. Фромму культурное, собственно человеческое начинается там, где кончается природное, и оно коренится в специфике человеческого существования, в отношениях человека к миру и обществу, культуре в целом. Двойственность человека как природного и надприродного существа определяет основную историческую дихотомию: вместе со стремлением человека как мыслящего существа к свободе и независимости в нем живет потребность к безопасности (бегство от свободы), удовлетворение которой принимает в истории различные формы. Связующим звеном между индивидом и культурой служит социальный характер. Господствующим типом такого характера обуславливается своеобразие культуры. В формировании социального характера Э.Фромм значительную роль отводит страху, который вытесняет в бессознательное черты, несовместимые с культурными нормами данного общества. Современную индустриальную культуру второй половины XX в. Э. Фромм считал обществом тотального отчуждения, породившим рыночный тип социального характера, который лишен внутренней ориентации. Ему присущи ложные эмоции, идеализация, искаженное чувство любви и богатый набор невротических патологий, связанных с бессмысленным, органическим (бездуховным) существованием. «Люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти “старомодные” эмоции не соответствуют структуре характера, функционирующего почти целиком на рассудочном уровне и избегающего любых чувств, как положительных, так и отрицательных, потому что они служат помехой для достижения основной цели рыноч-

ного характера – продажи и обмена, – а точнее, для функционирования в соответствии с логикой “мегамшины”, частью которой они являются. Они не задаются никакими вопросами, кроме одного – насколько хорошо они функционируют, – а судить об этом позволяет степень их продвижения по бюрократической лестнице».

Философские и социальные постулаты и тезисы Эриха Фромма остаются актуальными и в наши дни, заставляя задумываться над злободневными проблемами современного социокультурного общества.

1. Биография как интродукция к анализу творчества

Человек, которому довелось изменить духовный облик мира, один из величайших мыслителей XX века Эрих Фромм родился 23 марта 1900 года во Франкфурте в ортодоксальной еврейской семье. Его отец Нафтали Фромм торговал виноградным вином, а дед и прадед по отцовской линии были раввинами. Его мать Роза Фромм тоже была дочерью раввина из Познани, город этот входил тогда в состав Пруссии. Она, по оценке самого Фромма и современников, была женщиной образованной, с душой нежной и тонкой, для нежно любимого сына навсегда осталась воплощением доброты, благородства и справедливости. Именно от нее он перенимал и стойкое отвращение ко лжи, лицемерию, бесчеловечности, а главное – бесконечную доброту и совесть. Сам Фромм уже в возрасте отмечал выработанное им правило завершать все начатые дела следствием маминых наставлений.

И все же семья, в которой подрастал Эрих, как часто бывает, была очень далека от идеала. Доброта, отзывчивость, нежное внимание матери соседствовало и взаимно переплеталось с замкнутостью и черствостью отца, который, будучи сыном и внуком раввинов, жестко отстаивал ортодоксальные религиозные традиции, просиживал целыми дня в своей лавчонке (мелкий торговец) над священными иудаистскими книгами и многократно сетовал, когда покупатели отвлекали его от этого благочестивого занятия. Необычайная рефлексия для мелкого торговца! Неудивительно, что над этой семьей веял незримый ареал недопонимания и конфликта, в результате которого впечатлительный Эрих вспоминал впоследствии о себе «как невыносимо невротичном ребенке», находящим отдушину в книгах и учебе.

Еврейская среда, из которой вышел Фромм и связь, с которой он сохранял до конца своих дней, не имела ничего общего с миром прагматичных и корыстных дельцов. Сам он называл мир своего детства докапиталистическим, а иногда и просто средневековым, подчеркивая, что атмосфере, в которой он воспитывал-

ся, был абсолютно чужд буржуазный дух рубежа XIX–XX веков. Фромм вспоминал: «Я приходил в недоумение, когда кто-либо в моем присутствии признавал, что является дельцом, т.е. тратит свою жизнь на добывание денег. Мне становилась за него очень стыдно.» Неслучайно К. Маркс, чьим творчеством со временем с увлечением Фромм, писал об обесценении человеческого мира в процессе роста стоимости вещей.

Воспитываясь в традиционной иудейской семье, юный Эрих как бы по традиции семейной готовился посвятить свою жизненную энергию изучению и проповеди иудаизма, от чего он в процессе школьного обучения постепенно, но неуклонно отклонялся в сторону, по мере того как расширялся круг его познавательных интересов. Эрих получил по меркам того времени прекрасное начальное образование. Гимназия, в которой изучали латынь, английский и французский языки, рано пробудила у него неподдельный и глубокий интерес к ветхозаветным текстам. Но отношение к ним с самого начала было избирательным: он не любил сказаний о сражениях и жестокости, зато ему нравились сказания об Адаме и Еве, о фигурах любимого сына Авеля в противоположность Каину, Иакова в противоположность Исае, Иакова в противоположность его братьям, предсказаниях Авраама, о возвращении евреев на землю обетованную и особенно – заповеди и пророчества Моисея. Юный Фромм пытался самостоятельно проникнуть в дух той эпохи, анализируя тексты в соответствии со своими принципами. Когда Фромм учился в средних классах гимназии, в его мировосприятии сформировалось негативное отношение к массовому безумию, приведшему к Первой мировой войне, начало которой породило в его психике протест против любых форм человеческой деструктивности (хотя сам термин «деструктивность» появится в его работах гораздо позднее), который сохранился до последних дней его жизни. Ему было 14 лет когда началась Первая мировая и в охваченной военным угаром Европе попытка трезвого анализа заслуживает высшей похвалы. Ну, на то и классики, что в самом раннем возрасте могли выработать свою оптику исследования.

В 1918 году Эрих Фромм сдал экзамены на аттестат зрелости и после небольших колебаний выбрал не продолжение религиозного образования, а изучение права. Так был прекращен твердо намеченный ранее путь превращения в раввина. Однако и перспектива стать дипломированным юристом не очень долго притягивала к себе его интересы. Вскоре он (к счастью для нас) принимает решение изучать философию, психологию и социологию во Франкфуртском, а затем Гейдельбергском университетах. Тогда в этих учебных заведениях блистали в качестве профессоров М. Вебер, его брат А. Вебер, К. Ясперс, Г. Риккерт. В 1922 году Фромм под руководством А. Вебера успешно защитил докторскую диссертацию по социологии, что было редкостью тогда. Но на своей защите Фромм, ему 22 года, сумел провести некую демаркацию методологических принципов философской и социологической науки.

Огромное влияние на формирование его убеждений, жизненных позиций и теоретических концепций оказали в 20-е годы труды К. Маркса, которые притягивали его (да и всей размышляющей публики начала века) внимание идеями гуманизма, освобождения человека от всяких форм отчуждения и эксплуатации, а также (естественно для этого времени) психоанализ З. Фрейда, проникающий в глубокие бездны и тайны человеческой души. Для того, чтобы узнать творческие истоки крупного мыслителя, проще всего обратиться к его собственным высказываниям. Фромм не раз отмечал огромное влияние на него «двух великих теоретиков динамической науки о человеке – Маркса и Фрейда» [1; 12]. В 20-годы даже предпринимались попытки соединения марксизма и фрейдизма.

И все-таки, отдавая должное этим двум великим исследователям человека, культуры и общества, Фромм считал Маркса более глубоким (системным) и радикальным мыслителем, чем Фрейд. Он писал: «Взгляд Фрейда сужался его механистическим материализмом, который объяснял потребности человеческой природы его сексуальностью. Взгляд Маркса был гораздо более широким благодаря тому, что он видел, как классовое общество уродует

человека, и поэтому мог составить представление о неизуродованном человеке и возможностях для его развития в том случае, если общество станет подлинно человеческим» [9; 307].

Существенную роль в личной жизни и профессиональной карьере Фромма сыграло знакомство с Фридой Райхманн, которая хорошо освоила психоанализ и занималась в Гейдельберге психоаналитической практикой. Она-то и заинтересовала Фромма психоанализом, но постепенно психотерапевтическая связь, как часто бывает, между ними достаточно быстро привела к женитьбе. Однако прожив четыре года, супруги расстались, но добрые отношения сохранялись долго. Фрида и далее жила под двойной фамилией – Фромм-Райхманн. Именно как Фромм-Райхманн она осталась в анналах психоанализа.

Овладение тайнами и искусством психоанализа Фромм завершил уже в Берлинском психоаналитическом институте, где близко познакомился с известным последователем Фрейда Карен Хорни (урожденная Даниэльсон), чья протекция в 1934 году помогла ему получить должность профессора в США.

В 1925г. Фромм, завершив обязательную психоаналитическую подготовку (серьезным изъяном которой считалось отсутствие у него медицинского образования), открыл собственную частную практику. Клиника стала весьма популярной и среди его пациентов по стечению обстоятельств оказалось немало американцев. Помимо чисто психоаналитической практики, практикуясь с ними в разговорном английском, Фромм делал большие успехи, что впоследствии позволило ему легко адаптироваться в США. Первоначально Фромм стоял на позициях ортодоксального фрейдизма, его ранние работы публиковались в солидных психоаналитических журналах, в том числе в авторитетном «Имаго». С самим мэтром – Зигмундом Фрейдом он никогда не был лично знаком, но глубоко проникся духом его учения, восприняв его методологические посылы. Со временем, однако, приверженность фрейдистской доктрине в научной среде естественно стала ослабевать, и в итоге, как это весьма часто бывает, Фромм выступил одним из самых решительных реформаторов психоанализа.

Наряду с психоанализом Фромм в двадцатые годы воспринял учение буддизма (редкое сочетание) как удивительное озарение и сохранил приверженность ему до конца жизни.

Почти целое десятилетие (1930–1939 гг.) активная творческая деятельность Фромма была связана со знаменитым Франкфуртским институтом социальных исследований, где руководителем In Fakt,ed adstat был чрезвычайно популярный представитель этой школы Макс Хоркхаймер. Фромм же в свою очередь возглавлял в институте отдел социальной психологии, проводил серию эмпирических (социологических по- сути) исследований среди рабочих и служащих. Эти исследования состояли в анкетировании, помогающем изучать неосознанные мотивы поведения людей. «Если на вопрос: «Кто из исторических личностей вам нравится больше всего?» – человек отвечал: «Александр Македонский, Цезарь, Наполеон, Маркс, Ленин», мы интерпретировали это ответ как указание на «авторитарность», поскольку такой набор говорил о том, что человек восхищается диктаторами и полководцами. Если ответ был: «Сократ, Пастер, Кант, Маркс, Ленин», мы классифицировали его как демократический, потому что человек ставил выше других людей, заботящихся о благе человечества, а не людей власти» [13; 198]. Результаты этих исследований уже в 1932 г. привели его к устойчивому убеждению в том, что большинство немецкого народа, включая самый многочисленный класс рабочих, не окажут сопротивления диктаторскому режиму «сильной руки». Гораздо позднее он написал: «Нам пришлось признать, что в Германии миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за нее» [1; 14]. Таким образом, Фромм показал нам редкий образец научной прозорливости, когда сделал столь серьезные выводы на основе простых вопросов.

После установления в Германии фашистского диктаторского режима в 1933 году Фромм, разумеется, покидает родину, переезжает в Чикаго, куда вскоре вместе со своим институтом перемещается и М. Хоркхаймер. В 40-х годах возникает острая конфронтация Фромма с Т. Адорно и Г. Маркузе, вследствие чего он

отходит от научной деятельности в русле франкфуртской школы. Но научное межевание произошло на уровне выбора операционального решения путей реализации. Если Маркузе выступал проводником революционного, «хирургического» способа лечения недугов капиталистического общества, то Фромм склонялся к «терапевтическим методам просвещения и гуманизации людей, общества в целом на основе вечных нравственных ценностей».

Когда в 1946 г. в Вашингтоне создается Институт психологии, психиатрии и психоанализа, Фромм с присущей ему целеустремленностью и энергией включается в подготовку специалистов в области психоанализа. Но преподаваемый им курс (вернее, несколько взаимосвязанных курсов по антропологии, социальной психологии и политологии) – это уже не ортодоксальный фрейдовский психоанализ, а новая его разновидность – «гуманистический психоанализ». В 50-е гг. Фромм окончательно отходит от теории Фрейда и конструирует собственную концепцию личности и культуры, которую называет «Радикальным гуманизмом».

После окончания Второй мировой войны Фромм (в отличие от М. Хоркхаймера, Т. Адорно и других видных представителей франкфуртской школы) принимает тяжелое для него решение не возвращаться в Германию. Он поселяется в г. Куэрно-Вало (Мексика) на берегу моря, становится профессором Национального университета в Мехико, а также читает лекции в ряде университетов США. Еще в начале 60-х годов Фромм, по сути первый, с тревогой говорит о «Деструктивном потенциале американского антикоммунизма», а вскоре после Карибского кризиса, осенью 1962 г. принимает участие в конференции по разоружению, которая состоялась в Москве.

Последние 11 лет (с 1969 по 1980 г.) Фромм живет в Локарно (Швейцария), пишет работы на английском и немецком языках, публикуется во многих странах мира. Его имя становится весьма популярным, а концепция радикального гуманизма включается в учебные программы ведущих университетов. После смерти Фромма его ассистенты подготовили к изданию в Германии полное собрание его сочинений в 10 томах, многие из которых опубли-

ликованы на различных языках, в том числе и на русском, сделав имя этого выдающегося мыслителя гуманиста известным и читаемым во всем мире.

Практическое задание

1. Прочитайте и проанализируйте работы по роли автобиографий в исследовании творчества мыслителей (Караева Л.Б., Черняк В.Д., Черняк М.А., Спенгеманн У.)

2. Посмотрите фильмы «Влюбленный Шекспир» Дж. Мэддона, «Грех» А. Кончаловского.

2. Психоаналитическая панорама человека: вариант Э. Фромма

Психоанализ получил громкую известность и широкое распространение первоначально как теория и метод психотерапевтического лечения душевных заболеваний на основе исследования подсознательных влечений и динамики личностных психических особенностей индивида. Однако с самого начала своего развития психоаналитическое движение не только заявило претензию на обобщение метафизического характера, но и включало ориентацию на создание вполне обоснованного собственного, специфического учения о человеке. В рядах этого движения получило известность немалое количество ученых, но его общепризнанной «святой троицей» являются Зигмунд Фрейд, Карл Густав Юнг и Эрих Фромм. Основатель и ведущий теоретик этого движения З. Фрейд разработал широко известные концепции бессознательного, базисного сексуального влечения (либидо), Эдипова комплекса. Придавая чрезмерное (а, может и нет) значение сексуальной сфере жизнедеятельности человека, он сформулировал теоретическую конструкцию сублимации как психологического механизма перевода либидиозной энергии в энергию художественного, научного и иного творчества, и распространил методы психоанализа на сферы социальной психологии, социологии, художественного творчества, изучения социодинамики религии и культуры. Влияние фрейдизма на культуру XX века неоспоримо, трудно представить сферы неподверженные влиянию данного учения. В центре всех этих концепций находилось исследование человека, структуры его личности, его извечных влечений, стремлений, надежд и разочарований, его включенности в социодинамику культуры.

Развивая и конкретизируя идеи своего учителя, один из выдающихся последователей Фрейда К.Г. Юнг освободил, как ему казалось), психоанализ от фрейдовского пансексуализма и эротической интерпретации всех явлений культуры, придал интеллектуальному движению более глубокий и масштабный социальный

смысл, разработал учение о коллективном бессознательном, о типах личности (экстравертах и интровертах в их различных вариациях), об архетипах, предопределяющих поведение людей и оказывающих мощное воздействие на сюжеты, образы, направленность художественного творчества, он стремился понять универсальный смысл во взаимодействии культур. И в данной версии психоанализа в центре внимания оказался сам человек во всем богатстве и палитре проявлений своих сознательных и бессознательных влечений, стремлений, надежд и свершений, в многообразных аспектах выражения своей человеческой сущности.

Еще дальше по линии освобождения/высвобождения психоанализа от избыточного пансексуализма и чрезмерного превознесения роли наследственных структур в жизнедеятельности человека пошел в своем творчестве создатель «гуманистического психоанализа», или «радикального гуманизма» Эрих Фромм.

В его понимании, радикальный гуманизм должен основываться на том, что существует специфическая человеческая природа, характерная для всего человеческого рода. Он с одобрением отмечал, что начиная с древнегреческих мыслителей-философов, было принято думать, что в человеке есть нечто такое, что составляет его *сущность*, это «нечто» и называли всегда «*человеческой природой*». Высказывались различные мнения о том, что входит в эту сущность, но не возникало ни у кого сомнения в том, что она существует, т.е. что есть нечто, *делающее человека человеком*. Появлялись различные толкования этой природы, типа: «человек – разумное существо», «общественное животное», «живое существо, производящее орудия труда», «существо, способное к созданию символов» и т.п. Соглашаясь с тем, что в каждом из таких определений содержится нечто важное для понимания сущности человека, человеческой природы, Фромм вместе с тем, опираясь на изучение истории человечества, пришел к выводу, согласно которому, «гипотеза о некоей вечной «природе человека» очень далека от реальности». Изучение обычаев, нравов, образа мышления первобытных народов привело многих антропологов к выводу о том, что «человек рождается как чистый лист

бумаги, на который культура наносит свои письмена». В какой-то степени, антропологи по мнению Фромма лишь интерпретируют идею Дж. Локка о *Tabula Rasa*, акцентируя внимание на деятельностную активную роль культуры. Выражая сомнение в верности приведенного высказывания, Фромм утверждал, что в человеческой природе существует нечто такое, что сохраняется как неизменная основа человека, его существования во всех социальных изменениях, во все времена и во всех культурах. Самая характерная особенность человека, по его убеждению, заключается в его раздвоенности, противоречивости, в том, что он назвал «экзистенциальным конфликтом». Поэтому «человеческую природу невозможно определить положительно через какое бы то ни было одно главное качество, например, любовь или ненависть, добро или зло. Дело в том, что человеческое существование настолько противоречиво, что можно описывать только с помощью противоположных категорий, которые в конечном счете сводятся к основной биологической дихотомии между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке» [11; 297]. Экзистенциальный конфликт потому и возникает, что человек обладает множеством «экзистенциальных потребностей», которые взаимодействуя, а порой и сталкиваясь друг с другом, порождают стремление к единению с другими людьми, при одновременном желании обособиться от них, свойственную человеку обеспокоенность своей беспомощностью и заброшенностью в мире со столь же отчетливо выраженной потребностью искать все новые формы связи с миром. Такие «экзистенциальные потребности», причины которых коренятся в самих условиях человеческого существования, свойственны всем людям, и их удовлетворение необходимо для сохранения душевного здоровья, так же как удовлетворение естественных потребностей необходимо для поддержания физического здоровья человека, всей его жизни. Вот эти-то экзистенциальные потребности, в своем единении и столкновении, противоречии друг с другом и создают основу человеческой природы. Однако каждая из экзистенциальных потребностей человека может быть удовлетворена различ-

ными способами. В каждом конкретном случае эти различия зависят от общественного положения человека, его социального статуса. «Различные способы удовлетворения экзистенциальных потребностей, – пишет Фромм, – проявляются в таких страстях, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, садизме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме» [11; 297].

Поскольку экзистенциальные потребности свойственны всем людям и составляют их общий родовой признак, постольку один индивидуум при всех обстоятельствах является представителем всего человеческого рода. Фромм обратил особое внимание на противоречие между человеком и Человеком как родовым существом. Одновременно он – единственный в своем роде, особенный образец человеческого рода. Он – это «он», и в то же самое время он – это «все». Следовательно, с одной стороны, он есть индивидуум со всеми специфическими особенностями, характерными только для него, и с этой стороны он уникален. Но с другой стороны, он – носитель всех характерных свойств, присущих человеку как таковому, т.е. всему человеческому роду. Поэтому индивидуальность его личности определяется особенностями существования всего человеческого рода, общими для всех людей. В этом нерасторжимом объединении единичного – уникальной человеческой личности – и всеобщего – особенностей всего человеческого рода, как раз и заключается исходный пункт всех размышлений Фромма о человеческом существовании, его сущности и особенностях. Такие размышления, как бы странным и неожиданным это ни показалось, начинаются с признания слабости человека, как *биологического* существа. Первый отличительный признак человеческого существа от животного, согласно Фромму, является проигрышным для человека, поскольку у человека, по сравнению с животными, проявляется недостаток инстинктивной регуляции в процессе приспособления и адаптации к окружающему миру. У животных способ адаптации к условиям окружающей среды остается неизменным на протяжении всего существования. А если инстинкты перестают быть достаточны-

ми, чтобы приспособиться к изменениям условий окружающей среды, то не только данная особь, но и весь вид погибает. В процессе адаптации к среде животные, разумеется, изменяют самих себя, но они, по словам Фромма «адаптируются автопластически», животные либо приспосабливаются к таким изменениям, либо погибают.

В отличие от животного, которое живет в природе благодаря принудительной, инстинктивной, пассивной адаптации к жизненным условиям, а потому и гармонизируется с природным окружением, человек вырывается из животного мира своим сознанием, а это нарушает его гармонию с природой, побуждает адаптироваться к жизненным условиям в процессе избирательной, активной, осознанной и миропреобразующей адаптации. Самосознание, разум, воображение, свойственные человеку, говорит Фромм, разрушают гармонию, которая характеризует животное существование, становящийся человек совершает «уникальный прорыв и находит для себя «новый дом – тот, который он создает, очеловечивая мир и становясь сам настоящим человеком» [3; 11]. Силой своего разума, утверждает он, человек построил многообразный материальный мир, в котором реальная действительность превзошла даже невероятные мечты и волшебные фантазии сказок и утопий. Человеку стали подвластны физические и иные энергии, необходимые для достойного существования. Квази-природа, созданная человеком не только защищает его, но и создает среду/поле развития. Человек все более осознает, что на данном этапе исторического развития идея завоевания природы на благо людей становится вполне реальной, осуществимой. Здесь есть чем гордиться и есть основания быть уверенным в себе и в будущем всего человечества.

Однако разум – величайшее достояние человека, по словам Фромм, одновременно является также и его фаустовским проклятием, разум, не ограничиваемый какими-то рамками, заставляет его постоянно биться над неразрешимыми дихотомиями. «Человек – единственное животное, для которого его собственное существование является проблемой, которую он должен решать и

от которой он не может убежать. Он не может вернуться в дочеловеческое состояние гармонии с природой, он должен продолжать развивать свой разум до тех пор, пока не станет хозяином природы и самого себя» [3; 10]. Но стать хозяином природы или хозяином самого себя – достаточно трудно, особенно трудной, порой неразрешимой для человека оказывается вторая из этих двух взаимосвязанных задач. Дело в том, что, изобретая новые усовершенствованные *средства* для овладения природой, человек потерял из поля зрения цель, которая одна только и наполняет все эти средства смыслом – *самого человека*. В результате человек сам оказался пойманным в расставленные им же сети. Преследуя цель завоевания природы, человек изобретал машины, рабом которых становился он сам» [6; 12].

Беда в том, утверждает немецко-американский мыслитель, что овладевая все более обширными знаниями о материи и практике применения их в своих действиях, человек «остался невежественным в самых важных и фундаментальных вопросах человеческого существования, а именно, что такое человек, как он должен жить, каким образом можно вызволить и плодотворно использовать во благо человека *заклученные в нем самом огромные потенциалы*» [6; 12]. В результате современно общество оказалось втянутым в духовный кризис – кризис человечности, означающий утрату веры в человека. Тем самым подверглись разрушению сами корни, «из которых брала и берет соки наша культура» [6; 13].

Возникает резонный вопрос: а что же необходимо делать в столь сложной и неблагоприятной для человека духовной ситуации. Ответом на данный вопрос и должен стать, по замыслу Фромма, создаваемая им версия «радикального гуманизма», призванного рассматривать и интерпретировать «человека в его телесно-духовной целостности», вернуть бытийность человека, веруя в то, что цель человека – быть *самим собой*, а условие достижения этой цели – *быть человеком для себя*» [6; 16].

Чтобы оказаться в состоянии достичь этой цели, необходимо отдавать себе отчет в том, что в процессе очеловечивания челове-

ка, по убеждению Фромма, происходит размежевание сущности, содержания и форм проявления инстинктов и страстей. Если инстинкты присущи животным и людям, играя для первых более важную роль, чем для вторых, то страсти – это сугубо человеческое достояние, сформированное историческим развитием и социальными условиями. Выделяя самое существенное в таком разграничении, он подчеркивает, «*инстинкты* – это ответ на *физиологические потребности* человека, а страсти, произрастающие из характера (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти), – все это лишь своеобразный ответ на экзистенциальные потребности, и они являются *специфическими человеческими*». Хотя экзистенциальные потребности одинаковы для всех людей, индивиды и группы отличаются с точки зрения преобладающих страстей. «К примеру человек может быть движим любовью или страстью к разрушению..., а что возьмет вверх в человеке – любовь или жажда разрушения, – в значительной мере зависит от социальных условий» [11; 34–35]. В дискурсе радикального гуманизма Фромм отвергает любые внечеловеческие и надчеловеческие цели для человека, отстаивает неподвластность личности никаким высшим силам. Фрейдовскую идею о врожденной, передающейся от поколения к поколению «порочности» человеческой природы он принципиально не приемлет, но и не идеализирует человека, не стремится его обожествить. Поставив в резкой форме вопрос: «является ли человек по существу злым и порочным, или он добр по своей сути и способен к самосовершенствованию?», Фромм не дает на него однозначного ответа, так как человек в зависимости от той ситуации, социальных условий, в которой он оказывается, может быть и добрым и злым, и овцой и волком. В широко известной его книге «*Душа человека*» имеется характерное продолжение в виде подзаголовка: «Его способность к добру и злу». Немецко-американский мыслитель считает, что история отнюдь не стремится очеловечить человека, некоторыми своими сторонами исторический процесс скорее расчеловечивает, обесчеловечивает человека. Более того, не только и не столько история тво-

рит человека, но и человек создает историю. Разумеется, человек сам развил материальное производство, науку и культуру, но, вместе с тем, он же, а не кто-то другой растерзал природу, создал антигуманное общество, сформировал авторитарные и тоталитарные режимы, превратил самого себя в винтик, в придаток могущественной и неподвластной ему производственно-технологической и бюрократической машины, превращающей его в простую вещь, в товар, который сам стремится повыгоднее, подороже продать себя на рынке личностей.

Радикальный гуманизм, как его понимает Фромм, призван определить, обозначить условия человеческого существования, а для этого необходимо дать не абстрактные рассуждения (как это характерно для М. Хайдеггера и Ж.П.Сартра), а вполне конкретные ответы на данные вопросы. Поэтому, говорит он, «мы обращаемся к реальным условиям существования реального живого человека, так что понятие *сущность* каждого индивида совпадает с понятием *экзистенция* (существование) рода» [11; 35]. А делается это путем замены фрейдовского физиологического принципа объяснения человеческих страстей на научно обоснованный эволюционный социобиологический принцип историзма. Мыслитель декларирует, по сути, необходимость социологической оптики с ее конкретикой и «заточенностью» на историю.

Следовательно, Фромм освобождает от неразрывной связи с инстинктами такие важные человеческие страсти, как стремление к любви и свободе, тягу к разрушению, желание подчинять себе другого и господствовать над ним. Если инстинкт выступает как чисто биологическая категория, то страсти и влечения, коренящиеся в характере человека, в фроммовском варианте психоанализа выступают как биосоциальные, исторические категории, обусловленные социальными обстоятельствами человеческого существования. Хотя они и не служат физическому выживанию, но они обладают такой же, а иногда и гораздо большей властью над человеком, чем инстинкты. В силу этих своих особенностей именно страсти, пишет Фромм, «составляют основу человеческой заинтересованности жизнью (способности к радости и восхище-

нию), они являются в то же время материалом, из которого возникают не только мечты и сновидения, но и искусство и религия, мифы и сказания, литература и театр – короче, все, ради чего стоит жить, делает жизнь достойной жизни» [11; 38].

Как раз человеческие страсти, которых абсолютно лишены даже самые высокоразвитые животные, превращают человека из маленького, незаметного существа в подлинного героя собственной жизненной драмы, в существо, которое вопреки всем преградам пытается придать смысл собственной жизни. «Он хочет быть творцом самого себя, хочет превратить свое неполноценное бытие в полноценное, осмысленное и целеустремленное, позволяющее ему в максимальной мере достигнуть целостности своей личности» [11; 39].

Вкратце изложенные базисные тезисы позволяет сформулировать четыре вывода, которыми руководствовался Фромм в своем гуманистическом психоанализе в подходе к пониманию сущности человека, особенностей его повседневного существования.

Первое: в отличие от ведущих экзистенциалистов Хайдеггера и Сартра он предметом своего исследования берет не абстрактные философские размышления о человеческой экзистенции, а конкретные человеческие стремления и страсти, составляющие ядро и энергетический импульс всех проявлений его повседневного существования в определенных социальных обстоятельствах.

Второе: движущие человеческими поступками страсти и стремления, скрывающиеся за ними импульсы могут быть как осознанными, так и неосознанными, захватывать его чувства и эмоции, не проникая в сферу сознания.

Третье: все эти стремления и страсти действуют не сами по себе, не изолировано друг от друга, а интегрированы в относительно постоянную, целостно и вместе с тем динамично развивающуюся структуру личности.

Четвертое: подлинно человеческие стремления и страсти помогают человеку быть творцом самого себя и своей собственной судьбы, составляют основу человеческой заинтересованности

жизнью, наделяют его радостью, восхищением, любовью и создают многообразный жизненный материал, из которого возникают не только мечты, но и поэзия, искусство, религия, театр – все то, что делает человеческую жизнь достойной жизни.

Но чтобы оказаться в состоянии жить той жизнью, которая достойна подлинно человеческой сущности, человек должен суметь реализовать имеющиеся в нем жизненные потенции и тем самым взять на себя ответственность за свою собственную судьбу. Но чтобы подняться на такой уровень самопонимания и самоутверждения, он, по словам Фромма, должен «принять как неоспоримый факт то, что только собственными силами он может наполнить свою жизнь смыслом» [6; 67]. Но это отнюдь не означает самоуспокоенности, более того, всякое стремление к самоуспокоенности препятствует поиску смысла жизни. Только неуспокоенный, активно действующий человек-Populo agree способен реализовать себя именно как человек, раскрыть и реализовать свои силы и возможности, и тем самым обрести подлинный смысл своей жизни. А это возможно только в случае активной и настойчивой жизнедеятельности. Только в активной и плодотворной творческой деятельности человек оказывается в состоянии, по убеждению мыслителя, раскрыть все свои потенциальные силы, успешно решить стоящие перед ним задачи «и достигнуть цели – быть самим собой и для себя, и стать счастливым благодаря полной реализации дара, представляющего собой человеческую особенность – дара разума, любви, труда на благо человека и во имя человека» [6; 68].

Именно реализация личностью этого бесценного творческого дара делает человека не пассивным потребителем каких-либо благ (преимущественно материальных), а превращает его в эффективно действующего, дееспособного социального субъекта. «Дееспособность, – пишет он, – означает, что человек активен, что не только другие действуют на него, но и он сам действует на других людей. В конечном счете быть дееспособным – это и значит существовать. Этот принцип можно сформулировать следующим образом: *Я существую, поскольку я что-то делаю*» [11; 310].

В какой-то степени, это перекликается с требованием Гете – «Выполни хоть раз долг человека и ты познаешь, что такое человек».

А вот то, что делает человек и благодаря чему он становится личностью вполне определенного типа, в решающей степени зависит от характера личности. «Характер, – отмечает Фромм, – это специфическая структура, в которой организована человеческая энергия, направленная на достижение поставленных целей, им же определяется выбор поведения, соответствующего главным целям» [11; 333]. Однако характер – это не только относительно постоянная форма, которая выполняет роль проводника человеческой энергии в процессе социализации и включения в мир ценностей и норма культуры. Фромм подчеркивает, что большинство характерных для человека и устойчивых к изменениям укоренившихся навыков и умений обусловлены специфической структурой характера. Более того, характер человека исполняет также важную функцию отбора идей и ценностей, а вместе с тем представляет индивиду основу для приспособления в обществе, к существующим в нем отношениям и взаимодействиям.

Тот факт, что большинство членов какого-нибудь социального класса или культуры, говорит Фромм, обладают сходством значимых черт характера, предопределяет следующий шаг: вполне целесообразно в структуру гуманистического психоанализа ввести категорию «социальный характер». Эта категория, по его убеждению, обозначает сущность склада характера, присущую большинству членов данного сообщества или данной культуры.

В развиваемой Фроммом теории характерологии первостепенное внимание уделяется выявлению процессуальной сущности социального характера и его многогранности. «Фундаментальная сущность характера базируется не на единичном его свойстве, – отмечает он, – а определяется целостной структурой характера, из которой выделяется некое множество единичных свойств» [6; 87]. Но эта целостная структура не остается раз и навсегда заданной, а изменяется в соответствии с происходящими в обществе социально-экономическими и социокультурными преобразованиями. Фромм, в частности, считал необходимым

принимать во внимание то кардинальное изменение «в социальном характере, которое произошло за период с начала эры капитализма до второй половины XX столетия. Авторитарный, одержимый, накопительский характер, развитие которого началось в XVI веке и который продолжал преобладать в структуре характера, по крайней мере средних классов общества, до конца XIX века, медленно уступал место *рыночному характеру*» [7; 344].

В итоге получается, что различным типам общества, разным социальным группам и классам присущ свой выработанный в процессе тотального взаимодействия социальный характер. Но поскольку в любом обществе господствующие классы, социальные слои и группы обладают возможностью находящимися в их распоряжении экономическими, политическими, идеологическими, социокультурными средствами широко распространять и даже насаждать выгодный им социальный характер, то в ответ на такое давление в обществе может возникать своеобразный защитный механизм отдельных индивидов и даже целых социальных слоев, находящихся в подчиненном и ущемленном положении, на возникающую в таких условиях фрустрирующую ситуацию, не дающую возможность человеку развивать себя как личность и полностью реализовать заложенные в ней возможности. Поэтому социальный характер амбивалентен и может выполнять роль как развивающего человека фактора, так и своеобразного репрессивного механизма, подавляющего стремление индивида к творчеству и свободе. Он может, с одной стороны, освобождать людей от иллюзий их бытия и содействовать их творческой активности, но с другой стороны, он способен порождать феномен человеческой безответственности. Поэтому, подчеркивает Фромм, «важнейшими факторами развития человека являются структура и ценности того общества, в котором он родился» [5; 233]. Этот тезис распространяется не только на отдельных индивидов, но также на их общности – территориальные, социокультурные, этнонациональные.

Обобщая основные идеи о сущности социального характера, Фромм делает следующий вывод: «Тот факт, что большинство

членов какого-нибудь отдельно взятого социального класса или культуры обладают сходством значимых элементов характера и что мы можем говорить о понятии «социального характера», которое обозначает суть склада характера, присущую большинству членов данной культуры, указывает на степень участия в формировании характера социальных и культурных моделей» [6; 92].

Своеобразие формирования социального характера, свойственного той или иной общности или группе, равно как формирование и развитие культуры, предопределяется, согласно Фромму, господствующими в обществе надличностными целями, стремлениями, предпочтениями. Это неудивительно, – пишет он, поскольку «в любом обществе дух культуры определяется духом господствующих в этом обществе групп. Отчасти это происходит потому, что эти группы контролируют систему воспитания, школу, церковь, прессу, театр и таким образом имеют возможность внушать свои идеи всему населению». Кроме того, отмечает он, «эти властвующие группы обладают таким престижем, что низшие классы более чем готовы применять их ценности, подражать им, психологически отождествлять себя с ними» [1; 101]. Идеи и ценности господствующего класса становятся господствующими в силу статуса и престижа. Данный тезис неоднократно выдвигался К. Марксом и Г. Тардом, но в дискурсе рассуждений Фромма ему (тезису) придается характер определяющего дальнейшие размышления.

Фромм подчеркивал, что взаимоперекрещивающееся воздействие на людей социально-экономических процессов, социальной структуры и норм культуры приводит к формированию того или иного типа социального характера. Каждому из таких типов характера соответствует аналогичная ему система (тип) социальной ориентации.

Одним из наиболее распространенных в современном обществе, по утверждению Фромма, является рецептивный тип характера и соответствующая ему *рецептивная ориентация* индивидов и социальных групп. Человек, характерологические особенности которого предопределяются рецептивным типом социального

характера, склонен считать, что источник всех благ находится вовне, а единственный способ обрести желаемое – будь это нечто материальное, или привязанность, любовь, идея, знание, удовольствие – это получать его из внешнего источника. Для таких людей характерно стремление найти кого-то другого, кто даст им нужную информацию, предоставит материальные блага или что-то другое, вместо того, чтобы самим сделать хоть малейшее усилие. В результате наступает паралич их критических и творческих способностей и они становятся слишком зависимыми от других.

Серьезное внимание уделяет Фромм анализу основных особенностей и форм проявления *эксплуататорского (авторитарного) характера* и соответствующей ему ориентации. Он отмечает, что эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, имеет в качестве основной предпосылки ощущение, что источник всех благ находится вовне и ничего невозможно создать самому. Но основное отличие между двумя этими ориентациями состоит в том, что человек эксплуататорского типа характера не надеется получить что-либо от других в дар, а попросту «отнимает у них желаемое силой или хитростью» [6; 96]. В области любви, чувств, мышления, интеллектуальной деятельности люди такого типа склонны присваивать и красть все, что им приглянется – идеи, материальные вещи, чувства, мысли, заслуги и т.п. Они эксплуатируют все и всякого, из чего или из кого они могут что-то выжать. Поскольку основное их стремление – эксплуатировать других, они «любят» (т.е. делают вид, что любят) тех людей, кто прямо ли косвенно может стать объектом эксплуатации, и всячески стараются избавиться от тех, из кого они уже выжали все, что смогли. Вместо доверчивости и оптимизма, свойственных рецептивному типу, у людей эксплуататорского типа отчетливо проявляется подозрительность, зависть и ревность к другим, цинизм в мыслях, словах и практических действиях.

Совершенно иная жизненная позиция у людей *стяжательского (накопительского) характера* и такой же ориентации. В отличие от двух только что охарактеризованных типов человек,

руководствующийся стяжательской ориентацией, мало верит в то, что он может получить из внешнего мира нечто новое и ценное, его основная жизненная установка – стяжательство и экономия, а любую трату он рассматривает как угрозу своей безопасности. Главная цель такого человека – как можно больше в свое укрытие принести и как можно меньше из него отдавать. Его скупость, пишет Фромм, распространяется как на деньги и материальные вещи, так и на чувства и мысли. Любовь для них – это, по существу, обладание. «Они не способны отдавать любовь, но стараются получить ее, завладевая «любимым» [6; 60].

Характерная черта человека-стяжателя (накопителя) – навязчивая пунктуальность как специфическая форма подчинения себе мира. «Накопитель, – утверждает Фромм, – может чувствовать себя уверенно в этом мире только при том условии, что он им владеет, распоряжается им, является его хозяином, ибо другие отношения с миром – такие, как любовь и творчество, – ему неизвестны (он на них не способен)» [11; 389]. Поэтому во всех своих поступках такой человек ощущает себя самого как осажденную, но устойчивую крепость: он должен не допустить, чтобы что-либо вышло наружу, удержать все, что находится в крепости, оградить эту крепость от любого вторжения.

В современном обществе чрезвычайно распространена *рыночная ориентация*. Человек такой ориентации заботится не о своей жизни и счастье, но о том, чтобы стать ходким товаром, а все его стремления подчинены одному условию: пользоваться спросом. Но если превратности рынка, утверждает Фромм, «выступают мерилom ценности человека, чувства собственного достоинства и самоуважения улетучиваются» [6; 110]. Такая личность становится односторонней, во многом (Г. Маркузе) ущербной. Жизненный успех, в понимании такого индивида, зависит главным образом от того, как и с каким наваром человек сумеет продать свою личность, поэтому он чувствует себя товаром, вернее одновременно и товаром и продавцом, поскольку намеревается покупать для своих целей других людей. «Поэтому, – подчеркивает Фромм, – цель рыночного характера – полнейшая адаптация,

чтобы быть нужным, сохранить себя при всех условиях, складывающихся на рынке личностей» [7; 345]. Люди такого типа характера не имеют даже стабильного «Я», ибо их «Я» постоянно меняется в соответствии с жизненной установкой – «Я такой, какой Я Вам нужен». Они избегают всех чувств, как положительных, так и отрицательных, потому что чувства, особенно глубокие, служат помехой для достижения главной цели рыночного характера – продажи и обмена всего, в том числе и самого себя. Поэтому, отмечает Фромм, люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть, им абсолютно все безразлично, кроме личной выгоды.

В этом направлении ориентируют широкие массы людей действующие в обществе социальные институты, идеалы, нормы и ценности культуры. Поэтому, отмечает Фромм, «мы видим, что в нашей культуре миллионы людей поклоняются успеху и престижу» [6; 72].

Столь массовое распространение в современном западном обществе рыночной ориентации, считает Фромм, приводит к возникновению своеобразного социального феномена, который он интерпретирует как «кибернетическую религию». Следует иметь в виду, что он давал расширительное толкование термину «религия», включая в его содержание ряд социально-экономических и политических явлений, не являющихся собственно религиозными.

Что он имел в виду, говоря о широком распространении «кибернетической религии»? Фромм утверждал, что благодаря научно-техническим достижениям XX века человек «обрел техническую возможность создать второй мир вместо того мира, который, как утверждают традиционные религии, был впервые создан Богом. Можно сформулировать эту мысль иначе: мы превратили машину в Бога, и служа машине, стали подобны Богу» [7; 350]. Но получив благодаря успехам науки и техники несомненно колоссальное могущество, мы, говорит Фромм, «перестали быть хозяевами техники, и напротив, становимся ее рабами, а техника – некогда жизненно важный элемент созидания – поворачивает к нам своим другим ликом – ликом богини разруше-

ния». К сожалению, продолжает он, надеясь на лучшее будущее, «кибернетическое человечество закрывает глаза на тот факт, что оно превратилось в поклонников богини разрушения» [7; 351]. В подтверждение этого тезиса он приводит два факта – продолжающуюся разработку ядерного оружия и нарастающую угрозу экологической катастрофы.

Наибольшее внимание Фромм уделяет анализу *плодотворной ориентации*. Он означает фундаментальную установку, включающую ментальную, эмоциональную и сенсорную реакции человека на других людей, на самого себя и на вещи окружающего мира. «Плодотворность, – пишет Фромм, – это человеческая способность использовать свои силы и реализовывать заложенные в человеке возможности. Плодотворность означает, что человек воспринимает себя как воплощение своих сил и как «творца», когда он находится в единстве со своими силами и в то же время, когда его силы не отчуждены от него» [6; 130]. Плодотворный человек может создавать материальные вещи, произведения искусства и системы мысли, но подчеркивает Фромм, «самым важным предметом плодотворности является сам человек» [6; 139].

Прекрасным художественным воплощением представлений о человеке плодотворного характера он считал «Фауста», в котором Гете в поэтической форме выражает мнение о творческом характере человека. Ни деньги, ни власть, ни чувственные наслаждения не могут дать человеку понимание смысла жизни; в отрыве от целого мира он остается несчастным. Только творчество наполняет жизнь человека особым смыслом и позволяет ему радоваться жизни.

Именно в реализации продуктивной ориентации на творческую деятельность Фромм усматривал смысл жизни человека как свободной, самоорганизующейся и саморазвивающейся личности. «Человек и продуктивным характером, – пишет он, – сочтет философию, ориентирующуюся на сбережение, «грязной», зато примет идеи, в которых делается акцент на созидательные усилия» [9; 333–334]. Только продуктивная, творческая ориентация соответствует тенденции развития человеческих сущностных сил

и становления человека подлинно человеческим, тенденция, которой призвана служить гуманистическая культура.

Наряду с рассмотренными типами социального характера Фромм проанализировал и вычленил социально-клинические варианты характерных наклонностей индивидов и их ориентаций, в частности, мазохистский, садистский, деструктивный и конформистский. Согласно его представлениям, межличностные отношения людей в историческом развитии наполнены сложными драматическими сюжетами, столкновениями и острыми конфликтами, которые оборачиваются глубокими отклонениями от нормальных и благотворных для человека проявлений психики. А такие девиации, в свою очередь, приводят к формированию типичных патологических психических ориентаций личности.

Если человек в силу внутренних и внешних влияний становится *мазохистом*, то он пытается избежать невыносимого чувства изоляции и отделенности, становясь как бы неотъемлемой частью другого человека, который полностью подчиняет его себе и управляет им. *Садист*, напротив, стремится избежать одиночества, ощущения несвободы, подчиняя полностью себе другого человека, эксплуатирует его, причиняет ему боль и унижения. «Сердцевину садизма, которая присуща всем его проявлениям, — подчеркивает Фромм, — составляет страсть, или *жажда власти, абсолютной и неограниченной власти над живым существом, будь то животное, ребенок, мужчина или женщина*. Заставить кого-либо испытать боль или унижение, когда этот кто-то не имеет возможности защищаться — это проявление абсолютного господства... Тот, кто владеет каким-либо живым существом, превращает его в свою вещь, свое имущество, а сам становится его господином, его Богом... Абсолютное обладание живым человеком не дает ему нормально развиваться, делает из него калекку, инвалида, душит его личность» [11; 382]. Чаще всего садистский характер формируется у определенного типа индивидов, которые в реальной жизни не испытывают чувства радости и творчества. Поэтому садизм «есть *превращение немощи в иллюзию всемогущества*» [11; 384].

Вместе с тем, отмечает Фромм, при всем своем всепоглощающем стремлении к власти садист – это легко подчиняющийся человек, ведь он становится садистом от того, что чувствует себя физическим и духовным импотентом, неспособным к нормальной жизни. «он пытается компенсировать этот недостаток тем, что приобретает огромную власть над людьми, и тем самым превращает в Бога того жалкого червя, каковым он себя чувствует... Он может убивать и мучить, но остается несчастным, одиноким, исполненным страхов человеком, который испытывает потребность в том, чтобы подчиниться более мощной власти» [11; 386].

Если сопоставить характерные особенности садистского и мазохистского типа личности, то окажется, что они взаимно дополняют друг друга. Садист дополняет себя сам при помощи другого существа, безвольно подчиняющегося ему, а мазохист сам себя делает дополнением другого существа, властвующего над ним. Такое взаимодополнение приводит к тому, что один и тот же человек может вести себя то как садист, то как мазохист, но обычно по отношению к разным объектам. Так, Гитлер, по характеристике Фромма, по отношению к своей племяннице Гели Раубаль или Еве Браун, бывшими его многолетними любовницами, вел себя как отъявленный садист, а по отношению к богатым, занимавшим высокое социальное положение дамам – Р. Мюллер, Г. Ханфштенгель – проявлял мазохистское поведение. Если в подавляющем большинстве жизненных ситуаций Гитлер относился к другим людям как садист, то его отношение к судьбе, истории, «вышей власти» природы было мазохистским. «Его конец – самоубийство посреди всеобщего Хаоса – был таким же типичным, как его мечта об успехе, как полном господстве» [11; 539–541].

Сочленение особенностей садизма и мазохизма Фромм интерпретировал как садомазохистский характер, хотя у каждого конкретного человека преобладающим является либо один, либо другой из этих аспектов. «Садомазохистский характер можно назвать еще авторитарным, – отмечал он, – если перейти от психологической характеристики к политической, ибо, как правило, авторитарные лидеры демонстрируют черты садомазохистского

характера: притеснение подчиненных и подбострастие по отношению к вышестоящим» [11; 387].

Фромм широко известен в научном мире как крупнейший специалист в исследовании и истолковании человеческой *деструктивности*. Этой проблеме посвящена его последняя крупная работа «Анатомия человеческой деструктивности». Под деструктивным характером он понимал специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим существом и желание разрушать» [11; 28]. Однако он истолковывал данный феномен не только как психическое проявление биологической природы человека, но скорее как отклик того или иного индивида на разрушение нормальных человеческих условий существования, т.е. как социальное явление, порожденное общественными недугами. Говоря о сущности деструктивных устремлений, Фромм подчеркивал, что они побуждают *«человека разрушать ради разрушения и ненавидеть ради ненависти»* [11; 20].

В чем же кроются причины человеческой деструктивности? Отвечая на данный вопрос, Фромм пишет, что «деструктивность возникает как возможная реакция на психические потребности, которые глубоко укоренились в человеческой жизни, и что она... — результат взаимодействия различных социальных условий и экзистенциальных потребностей человека» [11; 286–287]. Поясняя этот вывод, он отмечает, что деструктивная агрессивность вызывается «социальными, экономическими и культурными сопутствующими условиями» [11; 153].

Фромм очень обстоятельно исследовал особенности и многообразие форм проявления *конформистского характера*, получившего чрезвычайно широкое распространение в индустриальном и постиндустриальном обществе. Он понимал и интерпретировал конформизм как некритическое принятие индивидом и пассивное следование господствующим в группе, толпе, сообществе мнениям и стандартам поведения. Люди, обладающие таким типом характера, живут в плену иллюзий, будто бы они следуют собственным мыслям и склонностям, что они пришли к какому-то мнению или решению в результате собственных размышлений.

Но для них совершенно непонятно, как получилось, что их точка зрения совпала с позицией большинства. Конформист утрачивает свою индивидуальность, а это как раз и соответствует основной тенденции современного капиталистического общества, которое, развивая массовое производство и столь же массовое потребление «нуждается в человеческих атомах, в точности похожих друг на друга, что заставить их гладко функционировать в массовых скоплениях... и подчиняться одним и тем же командам». Но такое единение является по существу напряженным и насильственным, а потому и недостаточным для умиротворения чувства тревоги, порожденной отсутствием в его жизненных стремлениях ответа на основной экзистенциальный вопрос: «Как человек может стать полностью человеческим и тем самым избавиться от страха перед своей изолированностью?» [2; 86].

Вместе с тем мыслитель при описании характеров обращает внимание на то обстоятельство, что положительные и отрицательные характеристики личности не являются отдельными классами синдромов. Каждую из них можно представить превалирующей в определенный момент и в определенной ситуации, а все это обеспечивается уровнем плодотворности ориентации. Поэтому при определении основных характерологических особенностей необходимо учитывать определенный уровень их изменчивости, вариабельности. Такая вариабельность сводится к трем основным моментам:

- 1) неплодотворные ориентации личности соединяются в различные комбинации в зависимости от удельного веса каждой из них;
- 2) каждая из неплодотворных комбинаций изменяется в зависимости от уровня наличествующей плодотворности;
- 3) различные ориентации могут действовать по-разному в материальной, эмоциональной или мыслительной сферах [6; 172–173].

А если к этой многокрасочной картине добавить различия в темпераменте и одаренности личности, то легко себе представить, что конфигурация этих основных элементов в личности

может проявляться в бесконечном числе вариаций. Но какие бы вариации конфигурации тех или иных ориентаций ни превалировали в типе личности, а при всех обстоятельствах Фромм соотносит их со степенью выраженности и плодотворности или неплодотворности деятельности индивида. Это вытекает из самой сущности его гуманистического психоанализа, главной ценностью в котором признается плодотворно действующий человек, человек – творец, способный на творческую самоактуализацию. Такое заключение вытекает из фроммовского признания, что главная жизненная задача человека – создать и обеспечить достойную жизнь самому себе, стать тем, чем является потенциально. Самый важный плод его творческих усилий, а следовательно, и реализации его плодотворной ориентации – его собственная личность. В процессе овладения искусством любви и самоутверждения, в процессе творческого самосозидания происходит изменение структуры характера человека, в результате чего в его мыслях и поступках, в его чувствах формируется уважение к жизни и к другим людям, потребность в привязанности к миру и всему прекрасному в нем, совершается переход от эгоизма к альтруизму, от «кибернетической религии» к новому, созидательному гуманизму, от обладания к бытию – бытию, достойного сущности человека. Тем самым в фроммовской версии гуманистического психоанализа человек становится не только мерой всех вещей, но и единственной достойной меркой как для самого себя, так и для исторически развивающегося общества. И завершить этот раздел следует словами Фромма из его знаменитого «Кредо»: «Я верю в свободу, в право человека быть самим собой, отстаивать себя и давать отпор всем тем, кто пытается помешать ему быть собой. Но свобода – это нечто большее, чем отсутствие притеснения. Это не только «свобода от». Это «свобода для» – свобода стать независимым, свобода быть многим, а не обладать многим или пользоваться многим – вещами и людьми» [5; 237].

Вопросы к лекционному материалу

1. В чем кардинальное отличие исходных принципов З. Фрейда и Э. Фромма.
2. Что не устраивало Э. Фромма в концепциях древних греков? И что предложил сам Э. Фромм?
3. Каким образом Э. Фромм объясняет деструктивное поведение и его маркеры?
4. Что такое характерология? В какой степени данный метод применим в социологии?

Практическое задание

1. Просмотреть фильмы «Молчание ягнят», «Джокер».
2. Выделите признаки и истоки деструктивного поведения.
3. Просмотреть фильм Т. Абуладзе «Покаяние». Проведите анализ садистского и мазохистского типов личности.

3. Учение об экзистенциальных дихотомиях человеческого существования – ключ к концепции гуманизма Э. Фромма

В центре внимания гуманистического психоанализа, развиваемого Фроммом, находится прежде всего противоречивость человеческого существования. Причем – и в этом принципиальное своеобразие данной теории – противоречивость человеческого существования рассматривается и интерпретируется не в качестве субъективно-личностной деятельности, а как онтологическая основа человеческого бытия. Изначально присущая человеческой природе противоречивость анализируется Фроммом в двух категориальных концептах – *экзистенциальных и исторических дихотомий* человека. Следует иметь в виду, что Э. Фромм абсолютно корректно употребляет термин «экзистенциальные» безотносительно к терминологии экзистенциализма. В его понимании, экзистенциальные дихотомии – это такие противоречия человеческой природы, которые коренятся в самой сущности существования человека, порождены имманентной противоречивостью человеческой природы, которые он не может устранить никакими средствами и ни при каких обстоятельствах, но на которые он способен реагировать различными способами «и в зависимости от своего характера и культуры» [6; 41].

Основной среди экзистенциальных дихотомий является, согласно Э. Фромму, дихотомия жизни и смерти. Тот факт, что предстоит умереть – не отменим для человека, он осознает этот факт, и само это осознание глубоко влияет на его жизнь. Именно осознание неминуемости сего факта и рефлексия, делает человека человеком. Что бы люди ни говорили о жизни и смерти, смерть всегда останется абсолютной противоположностью жизни, чуждой и несовместимой с жизненными переживаниями. Человек пытается уйти от этой дихотомии путем создания идеологических и культурных феноменов, например, путем христианской концепции бессмертия, приписывающей бессмертие душе и отрицающей трагический факт, что человеческая жизнь непременно

кончается смертью. Но как бы ни были привлекательны религиозные доктрины или образцы и символы культуры, все они не в состоянии вырвать человеческого индивида из мертвящих объятий этой коренной экзистенциальной дихотомии человеческого существования. Религиозные заповеди, ценности культуры могут обеспечить духовное бессмертие их творцам, но не в состоянии отвратить их от неизбежности физической кончины.

Смертность человека, по убеждению Э. Фромма, приводит к другой экзистенциальной дихотомии. Суть ее такова: хотя каждое человеческое существо является носителем всех человеческих возможностей, короткая протяженность жизни человека не допускает полной их реализации даже при самых благоприятных обстоятельствах. Человеческая жизнь, — пишет Э. Фромм, — начинаясь и заканчиваясь некоей случайной точкой в процессе эволюции рода, вступает в трагический конфликт с индивидуальным требованием реализации всех возможностей... Человек имеет... смутное представление о противоречии между тем, что он мог бы реализовать, и тем, что он действительно реализует. В различных религиозных, социокультурных и политических доктринах человек стремится устранить или хотя бы приукрасить данную дихотомию. Одни из них утверждают, что жизнь продолжится и после смерти (христианство), другие предпочитают утверждать, что именно данный или ближайший исторический период является окончательным и венчающим достижением человечества (гегельянство, марксизм). Но никакая теория или утопия не в состоянии избавить человечество от неразрешимой дихотомии, ибо человек, осознавая себя, отчетливо понимает свою ограниченность не только в смысле конечности своего физического существования, но и в смысле невозможности реализации всех имеющихся в его распоряжении способов совершенствования своего существования.

Третья экзистенциальная дихотомия заключается в том, что человек одинок и в то же время связан с другими людьми. Он одинок в той мере, в какой он уникальное существо, не тождественное никому и осознающее себя отдельной особью, — пишет

Э. Фромм. Он одинок, когда ему предстоит что-то оценить или принять какие-то решения самостоятельно, силой своего разума. И все же он не может перенести одиночества, обособленности от близких. Его счастье возможно лишь в случае существования чувства солидарности с близкими, связи с прошлыми и будущими поколениями» [6; 64]. Более того, человек не может жить один, без связи с другими людьми. Он должен объединяться с другими для защиты, для труда, для сексуального удовлетворения, для игры, для воспитания потомства, для передачи знаний. Кроме того, он по необходимости связан с другими людьми как один из них, как часть некоей социальной группы.

Парадокс человеческого существования состоит в том, считает Э. Фромм, что человек должен одновременно искать и близость, и независимость, общности с другими – и в то же самое время сохранения своей уникальности и особенности. Полная обособленность непереносима и несовместима с нормальным психическим состоянием человека. Чувство полного одиночества ведет к психическому разрушению, так же как физический голод – к смерти. Поэтому у человека развивается боязнь одиночества: он зачастую самую пустую и даже непритязательную компанию, самое бессмысленное занятие предпочитает пребыванию наедине с собой, как бы страшась перспективы встретиться с собой лицом к лицу (вспомним архетип «тени» у К.-Г. Юнга).

Однако данная экзистенциальная дихотомия имеет и другое воплощение. Индивид может быть физически одинок, но при этом связан с какими-то идеями, моральными ценностями или социальными стандартами, а это придает ему чувство общности, связанности с другими людьми. Вместе с тем индивид может жить среди людей, но при этом испытывать чувство полной изолированности. «Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями, – говорит Фромм, – мы можем назвать моральным одиночеством. И можем утверждать, что моральное одиночество так же непереносимо, как и физическое; более того, физическое одиночество также становится невыносимым лишь в том случае, если оно влечет за собой и одиночество моральное» [1; 26].

Итак, делает вывод Фромм, глубочайшая человеческая потребность состоит в том, чтобы преодолеть угнетающую и тревожащую раздвоенность существования, вырваться из плена одиночества. Поэтому, подчеркивает он, «во все времена и во всех культурах человеку приходится решать один и тот же вопрос: как преодолеть раздвоенность, как достичь единения, как выйти за пределы собственной жизни и обрести искупление» [4; 83]. Ответы на этот вопрос могут быть разными. Это и оргиастические состояния, достигаемые в коллективных поступках примитивных народов, это и попытки избавиться от чувства отделенности с помощью алкоголя или наркотиков, это и конформистское стремление слиться с толпой, это творческая деятельность человека и, наконец, это любовь.

Будучи обособленным, человек может вступать в отношения и взаимодействия с другими людьми по-разному. Он может любить или ненавидеть, соперничать или сотрудничать, он может, говорит Фромм, построить социальную систему, основанную на равенстве, на свободе или насилии. Такое многообразие является следствием уникальности каждой человеческой личности, но вместе с тем и порождением принадлежности к единому человеческому роду. «С одной стороны, он – индивидуум со всеми специфическими особенностями, и с этой стороны, он носитель всех характерных свойств, присущих человеку. Индивидуальность его личности определяется особенностями существования всего человеческого рода, общими для всех людей» [6; 58].

Единение человека с миром других людей, считает Фромм «осуществляется посредством деятельности и посредством постижения». Своими активными действиями человек производит вещи и в процессе созидания он применяет свои силы в матери, *постигая мир* на материальном уровне. Человек постигает мир на ментальном и эмоциональном уровне при помощи любви и разума. Силой разума человек может проникнуть вглубь, постигнуть сущность предмета. Вступая в активные отношения с ним. Сила его любви дает ему возможность разрушить стену, отделяющую одного человека от другого, сократить расстояние между этими людьми» [6; 146].

В процессе исторического развития, говорит Фромм, люди выработали несколько способов избавления от гнетущего чувства одиночества. Один из них – стремление подчиниться сильному, власти преобладающему, которое дает индивиду ощущение безопасности, но это приводит к утрате своей самобытности и, в конечном счете, свободы. Но есть другой, более достойный человека путь – активное и продуктивное установление таких связей, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности, наиболее ценным проявлением которых являются творческая деятельность и любовь.

Одним из основных, наиболее соответствующих сущности человека способов избавления от одиночества и единения с миром, по убеждению Фромма, является активная творческая деятельность человека, «неважно чья, художника или ремесленника. В процессе любой творческой работы творец сливается со своим материалом, представляющим внешний мир. Делает ли плотник стол, или ювелир – украшение, растит ли хлеб крестьянин или художник пишет картину, во всех видах творческой работы творец и его произведение сливаются воедино, человек в процессе творческой деятельности соединяется с миром [4; 92].

Однако единение, достигаемое в процессе созидательной творческой деятельности, не распространяется на других людей, не втягивает их в орбиту. Этот недостаток способна восполнить только любовь, считает Фромм. Полный ответ на вопрос о путях преодоления обособленности и единения с миром, с другими людьми, пишет он, «заключен в достижении единства с другим человеком, слиянии с ним, то есть *в любви*» [4; 93]. Но нужно правильно понимать, воспринимать любовь, которая в своей сущности, а не в ущербном стремлении только к сексуальной связи, есть «действие, реализация человеческой силы, осуществляемая лишь в состоянии свободы и никогда – по принуждению» [4; 97]. Обобщая все эти суждения Фромм делает такой вывод: *Любовь – это активная сила*, она ломает стены, отделяющие человека от других людей, и объединяет его с ними.

Еще одна экзистенциальная дихотомия человеческого существования предопределяется тем, что человек – «является частью природы, субъектом ее физических законов, изменить которые ему не под силу, и все же он не вписывается в рамки этой природы. Будучи при этом частью, он бездомен, при этом прикован к дому, который он делит с другими существами» [6; 59–60]. Силой своего разума, своих знаний, концентрированным воплощением и генератором которых выступает наука, своего непрерывного труда человек освобождается от сковывающих его каузальных цепей природы, но он оказывается не в силах вырваться окончательно из этих цепей и вследствие этого представляет собой причудливое единство природных и социальных характеристик. В биологическом смысле, считает Фромм, человек самое беспомощное из всех животных, но сама эта биологическая слабость служит основой его силы, первой причиной развития его специфически человеческих свойств. Основные элементы этой силы – разум, самосознание и воображение, которые разрушают прежде существовавшую гармонию с природным миром и возвышают человека над ним. Оставаясь частью природы, подчиняясь ее физическим законам и не будучи способен изменить их, человек, по словам Фромма, «превозмог остальную природу. Он отстранен и в то же время причастен к ней; он бездомен, хотя и прикован к дому, общему со всеми другими созданиями... Осознавая себя, он осознает свое бессилие и ограниченность своего существования. Он видит свой собственный конец: смерть. Он не может лишиться своего сознания, даже если бы очень этого захотел; он не может лишиться своего тела, пока жив, – а это тело заставляет его хотеть жить» [3; 9].

Пытаясь вырваться из жестких и неумолимых объятий данной дихотомии, человечество изобретает различные пути. Первый из них – это стремление продолжить себя в своих потомках путем продолжения рода. Отсюда возникают образы, традиции, которые передаваясь от поколения к поколению, позволяет людям идентифицировать себя со своими родителями, предками, своим родом, своей Родиной. А из этого вырастают ценности и нормы

культуры, все ее удивительное многообразие, позволяющее человеку познавать себя и окружающий мир, творчеством своим преобразовывать и самого себя и весь мир. И когда уходит из жизни великий творец культуры, будь это Сократ или Еврипид, Шекспир или Достоевский, Бетховен или Чайковский, Микеланджело или Сальвадор Дали, их имена и творения переживают века, становятся бессмертными в благодарной памяти и культуре человечества.

Фромм считал, что от экзистенциальных дихотомий коренным образом отличаются многочисленные *исторические противоречия* индивидуальной и социальной жизни. Своеобразие их состоит в том, что они не являются необходимым феноменом человеческого существования, а представляют собой результат человеческой разумной, а часто неразумной жизнедеятельности. Они не пронизывают собой насквозь все пласты и все эпохи человеческого существования, а порождаются на определенных этапах истории и разрешаются в тот же период, когда возникли, или в более поздние исторические эпохи. В качестве примера такой именно исторической дихотомии Фромм приводит современное противоречие между избытком технических средств материального обеспечения людей и нарастающей объединенностью их духовной жизни.

Если человек не обладает возможностями устранять из своего существования экзистенциальные дихотомии, то ему вполне по силам не только реагировать на исторические дихотомии, но и разрешать их в процессе своей активной деятельности. И здесь существует только одно решение: «посмотреть в лицо истине и признать, что вне человека нет силы, способной за него разрешить его проблемы. Человек должен принять на себя ответственность за самого себя и признать, что только собственными силами он может придать смысл своей жизни» [1; 43].

Важнейшей движущей силой на этом пути является, в понимании Фромма, человеческая неуспокоенность, побуждающая человека раскрывать свои силы, осознавать ситуацию, в которой он существует, дихотомии, свойственные его существованию, и

стремится раскрыть свои потенциальные силы для того, чтобы решить свою главную задачу, и достигнуть своей основной цели. А сущность данной цели состоит в том, чтобы «быть самим собой и для себя, и стать счастливым благодаря полной реализации дара, представляющего собой человеческую особенность, – дара разума, любви, труда на благо человека и во имя человека» [6; 68].

Характернейшая особенность исторического развития человечества, согласно Фромму, заключается в том, что «дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие далеко за пределы животных потребностей человека». Из обширного реестра всевозможных потребностей, свойственных людям, Фромм выделил пять основных *экзистенциальных потребностей*. Первой из них является *потребность в установлении связей*. Поскольку человек представляет собой существо, наделенное не только умом, но и телом, ему приходится реагировать на дихотомию своего существования не только мыслью, но и жизнью, чувствами. Вот здесь-то и возникает базисная потребность в переживании единства и общности с другими людьми, или, говоря иными словами, потребность в установлении связей, в заботе о других людях и принятии участи в их жизненных ориентациях. Чтобы преодолеть ощущение изолированности от природы и отчужденность от общества, всем людям необходимо о ком-то заботиться, принимать в ком-то участие и нести ответственность за кого-то. Для этого нужно общаться с людьми, трудиться вместе с ними, взаимодействовать в разных делах и в то же время сохранять свою индивидуальность. Фактически здесь мы имеем дело с сугубо человеческой потребностью в полноте бытия, одним из ярких проявлений которой, по словам Фромма, является «ревностное служение цели или идее, или трансцендентной человеку силе, примером которой может рассматриваться Бог» [6; 71].

Охарактеризованная потребность в развитии и деятельности человека органично связана с *потребностью в ориентации и поклонении*, фактически перерастет в нее. Существует огромное множество путей удовлетворения данной потребности, различа-

ющихся как по своему содержанию, так и по формам воплощения. Имеются, утверждает Фромм, примитивные культурно-религиозные системы, такие, как анимизм и тотемизм, в которых ответы на человеческие поиски смысла и объекта поклонения представлены определенными предметами природы или предками. Существуют нетеистические системы, подобные буддизму, которые обычно называются религиозными, хотя в своей первоначальной форме они не обладали понятием Бога. Существуют монотеистические религиозные системы, которые дают ответ на человеческие поиски смысла при помощи понятия Бог. Однако при всех различиях этих систем, всем им присуща одна характерная особенность – каждая из них своими особыми путями и средствами стремиться дать «ответ на человеческие поиски смысла и на стремление человека придать этот смысл своему существованию» [6; 72]. Вторая, еще более глубинная особенность всех этих потребностей заключается в том, что их «природа смоделирована культурой», господствующей на том или ином этапе развития человеческого общества. И третья особенность их предопределяется тем, что их совокупность – это одна из составляющих человеческого существования, могущественнейший источник человеческой энергии. В силу этой их многогранной сущности, считает Фромм, «человек не волен выбирать – иметь или не иметь «идеалы», но он волен выбрать, каким быть его идеалом он вправе выбрать, между поклонением идолу власти и разрушения и поклонением разуму и созиданию, поклонением любви» [6; 75].

Еще одной из важнейших экзистенциальных потребностей человека является *потребность в преодолении*. Каждый человек нуждается в преодолении своей пассивной животной природы, чтобы превратиться в активного и творческого создателя своей жизни. Важнейшую роль в этом процессе самопреодоления и самовозвышения играют идеалы и ценности культуры, а также образовательно-воспитательная деятельность, прежде всего ориентированная на формирующиеся поколения. Разнообразные способы и формы преодоления пассивности и формирования активной жизненной позиции позволяют людям подняться над слу-

чайностью и мелочностью их существования, обрести чувства собственной значимости и свободы.

Существенную роль в жизнедеятельности людей играет *потребность в корнях*, т.е. потребность человека быть неотделимой частью социального мира, чтобы стать активным и творческим созидателем своей жизни. На протяжении всей своей жизни человек испытывает потребность в неких основах (биологических, материальных, духовных), обеспечивающих чувство стабильности и прочности, сходных с ощущением безопасности, которое в раннем детстве дает связь с матерью. Поэтому человеку так важно включаться в освоение и обогащение национальных традиций и национальной культуры, в обретение чувства сопричастности к своему народу.

Важное значение в становлении и развитии человека Фромм придавал внутренней потребности тождества с самим собой, т.е. в *потребности идентичности*, благодаря которой люди чувствуют свою непохожесть на других и осознают, кто они на самом деле. Она, по его словам, воплощается в восприятии себя как независимого существа, в *идентичности самому себе*... Зрелый и плодотворный индивид черпает свое чувство идентичности в ощущении себя творцом, когда он сам и его силы – это нечто единое, такое самоощущение можно выразить короткой фразой: «я – то, что я делаю».

Однако в различных социально-экономических условиях потребность в идентичности приобретает разные формы выражения и воплощения. В условиях рыночной системы, отмечает Фромм, человек сталкивается со своими собственными силами, как с товаром, отчужденным от него. Он не един с ними, и они скрыты от него, потому значение имеет не его самореализация в процессе их использования, а его успех в процессе их продажи. В таких условиях не только то, что создано человеком в процессе труда, но и его собственные силы отчуждаются от него, становятся чем-то от него отличным, чем-то таким, чем будут пользоваться другие. В результате, пишет Фромм, нужное человеку «чувство идентичности становится таким же неустойчивым, как и самооценка, за-

ключительная реплика во всех возможных здесь ролях: я – то, чего изволите» [6; 111]. Такая ситуация приводит к тому, что человек начинает сомневаться в своей идентичности и становится вынужденным черпать столь необходимое ему чувство идентичности не в самом себе и своих силах, а в мнении других людей о себе. «Раз я и мои силы отделены друг от друга, то безусловно, мое Я, – пишет Фромм, – можно определить ценой, которую за меня дали» [6; 112].

Человеческому существованию, отмечает Фромм, свойственна также экзистенциальная потребность в системе взглядов и преданности. Такие системы могут быть научными и ненаучными, религиозными и светскими, прогрессивными и реакционными, но они выполняют в обществе очень важную роль – вырабатывают социальные ориентации, которыми в своих помыслах и действиях руководствуются люди. Среди такого рода систем Фромм особо выделяет большую значимость формирования и утверждения объективного и рационального взгляда на природу и общество.

Фромм постоянно подчеркивает органическую взаимосвязь экзистенциальных дихотомий, исторических противоречий и экзистенциальных потребностей человека с живительным источником подлинно человеческих сущностных сил – с развитием культуры. Именно экзистенциальные дихотомии, коренящиеся в самой сущности человеческого существования, по его убеждению, приводят к возникновению и развитию культуры. Невозможно представить себе возникновение и разрешение исторических противоречий вне влияния на эти процессы идеалов, ценностей и норм культуры. Да и все экзистенциальные потребности человека так или иначе связаны с процессом его вовлечения в многогранные формы культуротворчества, или потребления, освоения норм и ценностей культуры.

Контрольные вопросы к занятиям

1. В чем по Э.Фромму особенности одиночества человека?
2. В чем специфика экзистенциальных и исторических потребностей? Приведите собственные примеры.

Практическое задание

Проанализировать фильмы «Токиотрясение», «О, счастливчик», «Написано на коже» с позиций Франкфуртской школы.

4. Антропоцентрическая сущность фроммовской концепции культуры

О чем бы ни писал в своих многочисленных и многогранных трудах Фромм – об экзистенциальных дихотомиях, любви, власти, государстве или культуре – все свои размышления он начинает с человека. Так, в своей наиболее популярной, многократно издававшейся, в том числе и на русском языке, работе «Искусство любить» он пишет: «Если любовь есть способность зрелой, творческой личности, то способность любить у среднего человека, живущего в определенной культуре, зависит от влияния на него самой этой культуры» [9; 158]. Такой же антропоцентрически-культурологический подход характерен для фроммовского анализа человеческих чувств, страстей, жизненных установок, особенностей индивидуального и социального характера. Именно человек в определенной исторической, политической, психологической ситуации составляет исходный пункт и квинтэссенцию его культурфилософской концепции. Поэтому из всех функций культуры он выделяет на приоритетное место ее человекотворческую функцию и рассматривает человека как продукт и одновременно творца культуры. Исходя из двойственности человека как существа одновременно биологического и социального, он утверждал, что в качестве существа биологического человек боится смерти, а в качестве существа социального, сформированного культурой – одиночества.

Роль культуры в формировании и развитии человека, неразрывно связанную с антропоцентрическим истолкованием самой культуры, Фромм усматривал в «достижении новой гармонии... посредством полного развития всех человеческих сил, человечности в нас самих» [2; 85]. Эта цель – «стать полностью человеческим и тем самым вновь обрести утерянную гармонию», по его убеждению в различных вариантах, формах и стилях культуры нашла воплощение в идеалах Лао-цзы в Китае, Будды – в Индии, Заратустры – в Персии, в творениях древнегреческих философов и пророках Израиля, в различных понятиях и символах, выража-

ющих эти идеи. Эта линия всемерного очеловечивания человека была продолжена творчеством великих творцов Возрождения и Просвещения, выдающимися трудами Спинозы, Канта, Гегеля, Маркса, Фрейда и многих других мыслителей. Развивая и обогащая эти человекоцентристские концепции Фромм неизменно подчеркивает, что возникающее в процессе исторического развития различные типы личности при всех своих различиях обладают определенной стабильностью, поэтому герои античных трагедий и современных пьес или кинофильмов несут в себе определенное сходство, обладают определенной стабильностью, идущей от поколения к поколению, от эпохи к дугой эпохе.

Однако эта стабильность в силу своей относительности не остается под угрозой, причина возникновения которой является рассмотренная в предыдущем разделе экзистенциальная двойственность и противоречивость человеческой природы, в силу которой человек не в состоянии освободиться ни от своего тела, ни от своей способности чувствовать и мыслить. Эту двойственность в контексте ее соотнесенности с развитием культуры Фромм анализирует, сопоставляя свойственные человеку как природному существу инстинкты с присущими ему же как социальному существу страстями. «Человеческое существование, — пишет он, — настолько противоречиво, что его можно описывать только с помощью противоположных категорий, которые в конечном счете сводятся к основной дихотомии между инстинктами, которых человеку недостает, и самосознанием, которого бывает в избытке» [11; 297]. Свойственные человеку способы удовлетворения экзистенциальных потребностей, продолжает он, «проявляются в таких страстях, как любовь, нежность, стремление к справедливости, независимости и правде, в ненависти, садизме, мазохизме, деструктивности, нарциссизме» [11; 297]. Именно органическая взаимосвязь этих страстей составляет интегральное целое, каковым является характер человека, и как раз они-то и составляют выраженное в образах, картинах, мелодиях, символах предметное поле непрестанно развивающейся культуры.

Если в исследованиях роли инстинктов как проявлений естественной природы человека Фромм следовал основным принципам фрейдовского психоанализа, корректируя и развивая его в плане усиления значимости социальных факторов, то в изучении самосознания и страстей человеческих он концептуализировал свои идеи и взгляды, следуя преимущественно в фарватере марксова учения о человеке, в основном в плане акцентирования роли социально-экономических и социокультурных факторов в становлении и развитии сущностных сил человека и их индивидуализации. Он подчеркивал, что у всех людей есть нечто общее, которое их объединяет, – «инстинкты, т.е. их биологические влечения... и их экзистенциальные потребности. То, что их отличает друг от друга, – это самые различные страсти, которые доминируют в том или ином характере... Различия характеров в значительной мере детерминированы общественными условиями (хотя и генетические задатки оказывают влияние на формирование характера – личности). И поэтому укоренение в характере страсти можно зачислить в разряд исторических категорий, в то время как инстинкты остаются среди категорий естественных» [11; 298].

Фромм подчеркивал, что именно обусловленные социокультурными воздействиями страсти, такие в частности, как потребности в любви, нежности и солидарности, в свободе и правде, в сохранении чести, совести, собственного достоинства, являются стержнем мотивационной сферы человека. Конечно, отмечал он, необходимо принимать во внимание и страсти разрушительного направления, к каковым относятся такие человеческие слабости, как нарциссизм, жадность, зависть, тщеславие, деструктивные наклонности. Эти и другие связи, по его утверждению, влекут человека «по жизни, становятся причиной волнений и тревог; они дают пищу не только для сновидений, но и являются источником, который питает все религии мира, все мифы и легенды, искусство и литературу, – короче, все, что придает жизни вкус и цвет, что делает ее интересной и значимой, ради чего стоит жить» [11; 353].

Для того, чтобы усилить значимость человеческих страстей для развития культуры и столь же важную, а может быть и еще

большую значимость культуры в формировании и развитии человеческих страстей, интересов, влечений, жизненных установок и т.п., Фромм вводит в контекст своей социокультурной концепции новое понятие *«социальный характер»*. Данный феномен, в его представлении, в процессе своего возникновения, развития и функционирования предстает в качестве такой социальной реальности, в которой отражается одновременное воздействие «культурных моделей и социальных институтов», приводящее к возникновению социокультурных норм для данного общества и образцов для подражания. Поэтому социальный характер, в его понимании, – это результат адаптации не только одного индивида, а целой социальной группы и той конкретной культуры, в которой живет человек.

С точки зрения Фромма, социальный характер можно определить как специфическую структуру, «в которой организована человеческая энергия, направленная на достижение поставленных целей, им же определяется выбор поведения соответствующего главным целям... Сам же процесс превращения общей энергии в психосоциальную энергию человека осуществляется именно благодаря социальному характеру. А «способы и средства формирования социального характера (личности) коренятся в культуре» [11; 335].

Отсюда следует, что если энергия большинства людей данного общества канализируется в одном и том же направлении, то они обладают одной и той же мотивацией, и, больше того, они восприимчивы к одним и тем же идеям и идеалам, к одним и тем же ценностям культуры. Поэтому социальный характер выступает в качестве основного элемента функционирования общества и господствующей в нем культуры, в качестве связующего элемента между экономической и социальной структурой общества, с одной стороны, и преобладающими в нем нормами и ценностями культуры, с другой.

Таким образом, социальный характер – это научная абстракция, своего рода (если использовать терминологию М. Вебера) «идеальный тип, в котором в концентрированном виде интегрированы наиболее существенные, чаще всего воспроизводимые и

реализуемые поведенческие стереотипы, присущие большинству членов данного общества или его определенного социального класса или слоя. С помощью этого понятия, пишет Фромм, *«я обозначаю ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры, в противовес индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие к одной и той же культуре, отличаются друг от друга»* [9; 330].

Разумеется, в такой трактовке понятие социального характера не является статистическим, т.е. не представляет собой просто сумму черт характера, которые проявляются у большинства представителей данной культуры, а скорее всего, выступает в качестве структурно-функциональной матрицы, содержащей в себе в интегративно преобразованном виде типичные особенности поведенческих моделей, свойственных людям данного общества и функционирующей в нем культуры. Имея это в виду, Фромм подчеркивает: *«В том-то и состоит функция характера: оформить энергию членов общества таким образом, чтобы при выборе способа поведения им не приходилось осознанно принимать решение, стоит ли следовать социальному образцу или нет, но чтобы людям хотелось действовать так, как они должны действовать, и в то же время, чтобы они находили удовлетворение, действуя в соответствии с требованиями культуры»* [9; 331].

Социальный характер формируется благодаря взаимодействию социально-экономической структуры общества, превалирующей в нем культуры и активных действий индивидов, составляющих в своей совокупности данное общество. Спецификой этого взаимодействия и предопределяется содержание социального характера, его основные особенности. До тех пор, пока объективные условия в обществе и культуре остаются неизменными, социальный характер, по утверждению Фромма, выполняет преимущественно стабилизирующую функцию. Но если эти условия изменяются и перестают соответствовать традиционному социальному характеру, последний из фактора стабилизации превращается в элемент дезинтеграции или назревших социально-экономических и социокультурных изменений.

Рассматривая создание и усвоение ценностей, идеалов и норм культуры в качестве одной из важнейших экзистенциальных потребностей человека, Фромм связывает культуру как специфическую, надбиологическую систему деятельности и общепринятых норм поведения в качестве неотъемлемого элемента человеческой природы. И хотя человек, неся в себе определенный набор составных элементов общечеловеческой природы, не вступает в социальный мир взаимодействия в качестве «белого листа», культура, тем не менее, наносит на его облик, на систему его влечений, стремлений, страстей и действия «свои письмена».

В сложной и многогранной системе культуры Фромм выделяет два основных слоя. Первый из них предстает в качестве общей для всех людей, всех народов и эпох системы развития творческих сил и способностей человека, воплощенных в создаваемых или материальных и духовных ценностях, образцах и нормах подлинно человеческой жизнедеятельности. Благодаря наличию этого глубинного пласта культуры, корнящегося в самой природе человека, «экзистенциальное и потому неизбежно подвижное внутреннее равновесие человека может быть сравнительно стабильным, если ему удастся более или менее адекватным способом решать свои проблемы (благодаря культуре, в которой он живет» [11; 296]. Эту относительную стабильность культурных форм и образцов люди могут использовать в качестве ключа для понимания самых ранних эпох культуротворческой деятельности поколений, живших и создававших творения культуры, много тысяч лет назад. Именно поэтому, говорит Фромм, мы можем понять не только наших сограждан, которые живут в рамках той же культуры, что и мы, но так же «понять людей совершенно других культур». Мы также можем почувствовать, какие переживания должен был испытывать первобытный человек, какие у него были экзистенциальные потребности и каким образом люди ... могут реагировать на эти потребности» [11; 300–301].

К какой бы эпохе ни принадлежал человек, ему необходима система координат, жизненных ориентиров, ценностных ориентаций, задаваемых культурой. Поэтому Фромм и подчеркивает,

что в силу этой общечеловеческой, следовательно, общекультурной потребности «нет ни одной такой культуры, которая могла бы обойтись без системы ценностных ориентаций или координат» [11; 303]. Включаясь в ту или иную систему культуры, «человек, – по утверждению Фромма, – может служить самым разным идолам и целям, и надо помнить, что сама по себе потребность в таком служении – это первичная экзистенциальная потребность, которая должна быть удовлетворена любой ценой и во что бы то ни стало, хотя разумеется, вопрос об объекте имеет огромное значение, ведь это вопрос о том, какие у тебя идола и какие идеалы» [11; 305].

И тем не менее, при всем различии идеалов и ценностей, которыми руководствуются люди разных народов и эпох, всем им присущи некоторые общие ценности и образцы для подражания, создающие условия для представления о единстве человечества как сложноструктурированной и динамически развивающейся целостности. Одна из первых попыток к утверждению единства человеческого рода, по словам Фромма, была предпринята в первом тысячелетии до Христа «во всех высокоразвитых цивилизациях – в Китае, Индии, Египте, Палестине и Греции. Великие религии, которые выросли на почве этих культур, учили, что никакое забвение, отключение сознания не спасет человека от внутреннего раздвоения. Единство достижимо лишь на пути всестороннего развития разума, а также способности любить. Как бы велики ни были различия между даосизмом, буддизмом, пророческим иудаизмом и евангелическим христианством, все эти религии имеют общую цель: дать человеку чувство единения и притом не ценой возврата к животному существованию, а путем собственно человеческого самовыражения – в единстве с природой, со своими согражданами и самим собой» [3; 309].

Такое (правда, выраженное в различных формах и символах) понимание единства, имевшее огромное значение для психического развития человека, утверждает Фромм никогда полностью не исчезало. «Оно пробудилось к новой жизни в христианских сектах, у религиозных мистиков всех направлений, у гуманистов

Ренессанса, а в светской форме – в философии Маркса» [11; 309]. Придавая огромное значение этим общечеловеческим ценностям, воплощенным в различных социокультурных системах, Фромм отмечал, что «отдельные индивиды (и целые культуры) отличаются друг от друга только с точки зрения основных способов и приемов стимулирования возбуждения (волнения), побуждающего человека к тем или иным способам мировосприятия и действия. Самое важное и характерное для произведений культуры с точки зрения воздействия ее на человека, заключается в том, что при всем различии своих видов, сюжетных линий, образов, символов ценности культуры *«вдохновляют человека, заставляют его трепетать»*. Таким источником воодушевления (вдохновения, восторга) может стать, например, ландшафт, музыка, прочитанный роман или встреча с любимым человеком, новая идея или удачные стихи. Любой из этих объектов вызывает у человека не простые, а сложные эмоции; они требуют такой реакции, которую можно назвать *«сопереживанием»*. В этом случае от нас ожидается такое поведение, которое демонстрирует *активный интерес* к «своему объекту», стремление открывать в нем все новые грани... И мы сами перестаем быть пассивным объектом, вместо этого мы проявляем свои способности и свое отношение к миру. Мы проявляем творческую активность» [11; 316]. Именно в этом и заключаются, согласно Фромму сущность произведений подлинного искусства, их благотворное воздействие на чувства, мысли и поступки людей, на их образ жизни.

Самое же главное в многообразных способах и формах воздействия ценностей культуры на читателя, слушателя или зрителя заключается в том, что здесь нет механического одностороннего воздействия по типу бихевиористского истолкования поведения человека по типу: «стимул – реакция». Есть великие творения культуры, которые можно читать и перечитывать десятки раз, – и это никогда не будет скучно, ибо они все снова и снова поворачиваются к нам новыми, ранее замеченными или не почувствованными, не продуманными своими сторонами и выводами. «Это, – говорит Фромм, – греческие трагедии, стихи Гете,

романы Кафки, «философские работы досократиков, труды Спинозы, Карла Маркса и многое другое... Такие произведения всегда воодушевляют, они пробуждают читателя и расширяют поле его восприятия, позволяют увидеть все новые и новые нюансы. А с другой стороны, любой дешевый роман уже при втором прочтении вызывает тоску и навеивает сон» [11; 317].

Одним из основных базисных элементов культуры, свойственных всем народам и эпохам, а потому и соответствующих экзистенциальным потребностям человека, Фромм считал смыслообразующую функцию идеалов, ценностей и норм, осуществляемую с помощью различных творческих приемов, различными способами и в различных формах. Понимание и истолкование смысла жизни человека, выраженное в своеобразных для каждого народа формах и образах, посредством культурной трансмиссии, т.е. передачи от предшествующих поколений и эпох к последующим, оказывает мощное социализирующее воздействие на личность. Применительно к современной европейской культуре Фромм показал это на примерах основных героев выдающихся художественных произведений, созданных творчеством Ибсена и Гете. Знаменитый персонаж Ибсеновского «Пер Гюнта» считает смыслом своей жизни удовлетворение интересов своего собственного Я. В погоне за собственностью, богатством, успехом он утратил свою душу, растратил свое Я на псевдоценности, оказался, к своему ужасу, перед грозящим ему небытием. Следовательно, извращенное понимание смысла жизни неизбежно оборачивается личной трагедией человека, оказывающегося в такой ситуации. Совершенно иную картину понимания смысла жизни рисует Гете в своем «Фаусте». По словам Фромма, «Фауст – символ вечного поиска человеком смысла его существования. Ни наука, ни удовольствия, ни власть, ни даже красота не дают ответа на фаустовский вопрос. Гете предлагает единственный выход – плодотворная деятельность, которая равноценна и равносильна благу» [6; 141].

Приведенные примеры творческих свершений выдающихся писателей в изображении разного понимания различными людьми

ми смысла жизни позволяют более отчетливо понять, почему и как Фромм связывал формирование характера человека с влиянием на него норм и ценностей культуры. Отмечая, что характер – это чисто человеческий феномен, играющий важную роль в процессе выживания человеческого рода и формирования специфических особенностей личности, он подчеркивал: «способы средства формирования социального характера (личности) в значительной мере коренятся в культуре» [10; 335]. Дело в том, что характер формируется на основе определенных традиций, а также путем усвоения диктуемых доминирующей культурой идеалов, ценностей, образцов поведения. Важную роль при этом, разумеется играют социально-экономические, политические, идеологические, психологические условия, в которых происходит формирование характера и духовного мира личности. В частности, он подчеркивал, что «авторитарные идеологии не только угрожают самому ценному достижению западной культуры, уважению к уникальности и достоинству индивида; они к тому же стремятся преградить путь конструктивной критике современного общества, а следовательно, к необходимым переменам» [6; 117]. Такая ситуация оборачивается глубоким кризисом духовности и массовым проявлением массового эгоизма. «Несостоятельность современной культуры, отмечал он, – кроется в ее принципе индивидуализма, не в идее, что моральная добродетель состоит в удовлетворении личных интересов, в искажении смысла личного интереса; не в том, что люди слишком сосредоточены на своем личном интересе, а в том, что они недостаточно сосредоточены на интересах своего реального Я» [6; 117]. Такая экономическая и социокультурная ситуация, утверждает Фромм, приводит к тому, что «большинство людей нашего культурного ареала (и проживающие в сходных исторических условиях) отличаются *алчностью*: накопительство, неумеренность в пище и питье, необузданность в сексе, жажда власти и славы и т.д. При этом обычно не все, а одна из перечисленных сфер становится предметом чьей-то страсти» [18; 273].

Разумеется, в духовной неразвитости современного массового обывателя виновата не одна культура. Сам социально-экономический строй рыночного типа выдвигает на приоритетные места меркантилизм и расчетливость, а не духовные ценности. «Современное индустриальное общество, – пишет Фромм, – ориентировано почти исключительно на такого рода простые стимулы: секс, накопительство, садизм, нарциссизм. Эти стимулы воспроизводят средства массовой информации (радио и телевидение, кино и пресса)» [11; 318]. В итоге создается такая социально-психологическая атмосфера, которая не способствует разворачиванию и проявлению творческого потенциала индивидов и социальных групп. В результате формируется «недостаточный уровень творческого потенциала, который мог бы обеспечить непротиворечивость цивилизационного прогресса, сосуществование науки, техники, культуры, с одной стороны, и *свободного разворачивания* творческих способностей каждого индивида с другой» [11; 347].

Приведенные рассуждения Фромма свидетельствуют, что он в своей культурологической доктрине выдвигал концепцию, согласно которой над базисным слоем культуры, отвечающей своими сюжетами, образами, идеалами самой сущности человеческой природы, надстраивается второй ее слой, специфический для каждого народа и каждой эпохи. Этот слой как раз и представляет своеобразный срез культуры, которым одна эпоха отличается от другой.

Фроммовское учение о культуре включает в себя еще один очень важный смысл – культура предстает в его интерпретации как важнейшее средство формирования не только социального характера, воплощающего в себе влияние культурных моделей, существующих в обществе на определенную социальную общность людей, но и характера индивидуального, в котором сконцентрированы отличительные особенности отдельной личности. Если чертами социального характера сформированного под влиянием социальной структуры общества и доминирующей в нем культуры предопределяются психологические и социокультур-

ные особенности, свойственные большинству данной общественной системы, то индивидуальный характер несет в себе совокупность особенностей, которыми отличаются друг от друга личности, принадлежащие одной и той же культуре. Но для того, чтобы интериоризировать идеалы, ценности и нормы культуры, функционирующей в обществе, в свой собственный внутренний, духовный мир, индивид должен быть не только достаточно образованным, но прежде всего «он должен быть тонко чувствующим человеком». Только такой человек не ограничивается «простыми стимулами» к деятельности, предлагаемые массовой культурой, а предпочитает «сложные стимулы», которые предоставляют в его распоряжение подлинная культура и которые «никогда не вызывают чувства пресыщения, их никогда не может быть «слишком много» [11; 319]. Разумеется, индивид, включающий в свой духовный мир определенные культурные ценности, не живет в социальном вакууме. Он чаще всего воспринимает и реализует в своем поведении те ценности и стандарты, которые являются доминирующими в данной социально-экономической и социокультурной системе. В частности, люди воспитанные в ценностной программе рыночного общества, где все вещи, в том числе человек, его способности, достоинства, успехи превращаются в товар, формируются индивиды, которых «нисколько не волнуют такие категории, как достоинство и честь, сотрудничество и доброта..., их впечатляют только такие понятия, как владение, напористость и технические достижения» [19; 573]. В рамках этой культуры формируются такие типы личности, как деструктивный, бунтарский, авторитарный, революционный. Прекрасным образцом художественного воплощения бунтарского типа личности в совершенно определенном индивидууме Фромм считал образ Ивана Карамазова, сотворенного гением Достоевского, огромное влияние творчества которого Фромм испытал в процессе формирования своей версии гуманистического психоанализа.

Анализируя специфические особенности того или иного типа личности, Фромм неоднократно обращался к образам классической литературы. Кроме Ибсена, Гете, Достоевского, он исполь-

зовал для раскрытия основных черт того или иного типа личности произведения как древнегреческой трагедии, так и современных ему авторов. В частности, психологические особенности садиста он характеризует, привлекая для этого пьесу Альбера Камю «Калигула», где показан пример крайнего типа садистского поведения, которое равнозначно стремлению к всемогуществу. В пьесе показано, говорит Фромм как Калигулу, который в результате обстоятельств приобрел неограниченную власть, жажда власти захватывает все сильнее и сильнее. Он спит с женами сенаторов и наслаждается унижением их мужей, которые вынуждены делать вид, что они его обожают, некоторых из них он убивает, а оставшиеся в живых вынуждены и дальше смеяться и шутить. Но даже этой власти ему недостаточно. Он требует абсолютной власти, он хочет невозможного. Камю вкладывает в его уста слова: «Я хочу Луну». Калигула, отмечает мыслитель, служит иллюзии всевластия, которое переступает через границы человеческого существования. В процессе завоевания абсолютной власти он теряет всякий контакт с людьми. Выталкивая других, он сам становится изгоем. Он должен сойти с ума, ибо его попытка достичь всевластия провалилась, а без власти он – ничтожество, изолированный индивид, жалкий немогущий одиночка [11; 382-383]. На основании психоаналитического исследования образа Калигулы и множества реальных примеров из новейшей истории (анализ жизнеописания Гитлера, Сталина и др.), Фромм раскрывает типичные черты садизма как деструктивного типа человеческого характера. Это имеет важное значение не только для культуры как символической системы, открывающей своими специфическими средствами отличительные особенности различных типов личности, но и для правильного понимания некоторых тенденций социально-исторического развития общества, воплощенного в различных характерах людей.

Итак, в фроммовской культурологии и характерологии круг замыкается: начав с вопроса о том, каким образом, какими путями человек может стать полностью человеком, его философско-культурологический дискурс завершается тем же вопросом, но

дополняется и достаточно аргументированным ответом на него. Все черты социального характера и все ориентации человека, по убеждению Фромма, обусловлены воздействиями социальной и экономической структуры общества, «а превалирование той или иной специфической ориентации в большей степени зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид» [6; 119].

Однако культура, считает Фромм, не просто воздействует извне на личность, ее экзистенциальные потребности и ориентации. Здесь существуют более глубокие и масштабно действующие каналы влияния и человекообразования. Ведь личность индивида штампуется по образцу социальных отношений, существующих в обществе. Здесь решающую роль играют социально-экономическая, политическая и социокультурная структуры общества. А через воплощение в жизненных ориентациях, потребностях, активных действиях людей, сформированных определенной системой ценностей, и реализуется общепризнанность воздействия культуры на личность, утверждает Фромм. Поэтому «человеческая натура – страсти человека и тревоги его – это продукт культуры» [1; 21]. Как раз в духовно-нравственном возвышении человека культура выполняет свое предназначение и осуществляет свою главную – человекотворческую функцию в развитии общества.

Контрольные вопросы

1. В чем Э. Фромм видит отличие типов Фауста и Пер Гюнта?
2. Почему мыслитель в качестве примера берет образ Калигулы как воплощение садизма?
3. Что означает социальный характер по Э.Фромма? С какими понятиями в социологии ассоциируется данное понятие?

Практическое задание

Проанализировать фильмы «Моцарт и Сальери», «Черное зеркало».

5. Социально-структурный и психологический подход Фромма к истолкованию религии

Фромм был убежден, что *религия* является важным и неотъемлемым элементом культуры. В своей работе «Психоанализ и религия» он писал: «Фактически не было такой культуры – и, видимо, никогда не будет, – в которой не существовало религии... в широком смысле слова [8; 158].

Что же он имел в виду под широким смыслом истолкования религии? Отвечая на данный вопрос, он подчеркивал: «Под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [8; 158]. Разумеется, не каждый человек, тем более, теолог, согласится с таким расширительным истолкованием рассматриваемого социального феномена. Да и сам Фромм признавал, что в такой трактовке в реестр включаемых в термин «религия» явлений попадают не только первобытные, племенные или мировые религии, но и различные политические авторитарные системы, поскольку они добиваются от находящихся под гнетом господства людских масс безусловного преданного служения.

В осуществляемом нами анализе представлений Фромма о сущности, особенностях и типах религий мы будем учитывать столь широкое толкование данным мыслителем религиозного феномена, но все-таки сосредоточим внимание преимущественно на исследовании им религии, понимаемой в качестве системы мировоззрения и действий, основанных на вере в существование Бога, сверхъестественного.

Социокультурную значимость религии Фромм усматривал в том, что та или иная религиозная доктрина предлагает человеку свою модель решения извечных проблем человеческого существования. «Имеем ли мы дело с примитивными религиями, теистическими или нетеистическими религиями, – писал он, – все они являются попытками дать решение проблемы существования человека» [3; 17].

Самую характерную особенность религиозного миропонимания Фромм усматривал в том, что в любой форме религии «Бог выступает как высшая ценность, как самое желанное благо. Поэтому конкретный смысл Бога зависит от того, что для данного человека воплощает самое желанное благо. Следовательно, подход к пониманию Бога должен начинаться с анализа личности человека, поклоняющегося Богу» [4; 146].

Раскрывая самые сокровенные компоненты человеческой личности, Фромм подчеркивает, что по мере развития своих сущностных сил человек все в большей мере осознает себя и открывает, что именно человек самый достойный, высший феномен на свете. Тогда он обожествляет лучшие человеческие качества и возносит их в веру своей к Богу как к высшей ценности и благу. Он исходил из того, что само появление религии происходит из дисгармоничности человеческого существования, подталкивающей отдельного индивида или целую социальную группу к формированию потребностей в системе ориентаций и объекте для служения, находящемся вне пределов досягаемости и понимания человека, т.е. «религиозной потребности». Коренной вопрос здесь, в его понимании, заключен не в том, что важнее – *религия* или ее *отсутствие*, а «в том, *какого рода религия*: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует» [8; 161].

Под этим углом зрения Фромм решает две важные проблемы. 1) Каковы *психологические* корни религии; 2) Каковы основные *типы* религии. Стремясь разрешить первую из них, он утверждает, что исходная для возникновения и развития религии потребность в системе ориентаций и объекте для служения коренится в условиях человеческого существования, которые внутренне присущи бытию человека как существа, обладающего мышлением, чувствами, определенными действиями и отношениями к добру и злу. «Если у человека нет близкой к истине картины мира и представления о своем месте в нем, – утверждает Фромм, – то он создает иллюзорную картину, за которую будет цепляться

с той же настойчивостью, с какой религиозный человек верит в свои религиозны догмы» [8; 162]. Он исходит из того, что при неразвитости производительных сил в сельском хозяйстве человек был вынужден молить богов о помощи. Но по мере того, как человек все лучше понимал природу и все в больших масштабах овладевал ею, тем меньше становилась нужда в религии как средстве объяснения и магического управления природой.

Чтобы эта идея получила серьезное обоснование, Фромм подвергает тщательному анализу четыре взаимосвязанных аспекта религии.

Первый из них – это переживание, переходящее в потребность в утешении. Под переживанием в данном случае Фромм имеет в виду религиозное чувство и служение Богу. Такое социально-психологическое состояние свойственно не только первобытному человеку, но и современным людям. В современном капиталистическом обществе, по утверждению мыслителя, человек перестал заниматься поисками высшей цели в жизни и сделал из себя инструмент, служащий экономической машине, его же руками и построенной. Он заботиться об эффективности и успехе, а не о счастье и развитии души. Он выбрасывает на господствующий в современном обществе рынок специфический товар – свою личность. Пользующаяся спросом на этом бесчеловечном рынке личность стремится предложить себя в хорошо лакированной упаковке, на которой проштампованы такие компоненты, как: «продать себя», «ломать собственную личность», «быть здоровым», «агрессивность» и т.п. Отношение окружающих людей к человеку, равно как и отношение самого человека к себе, неизбежно обуславливается стандартами успеха, вследствие чего человек чувствует себя товаром, предназначенным привлекать покупателя на самых выгодных для себя условиях. «Человек-товар, – пишет Фромм, – с надеждой выставляет бирку, пытается выделиться из ассортимента, лежащего на прилавке. Он старается быть достойным своего дорогого ценника, но если его не замечают, а других берут, то он может быть обвинен в неполноценности и никчемности... В этих условиях чувство самооценности челове-

ка жестоко страдает». В подобных обстоятельствах «те, кого заботит только выживание религий и церквей, могут использовать эту ситуацию. Человек ищет приют в церкви и религии, потому что внутренняя пустота заставляет его искать какое-нибудь убежище. Но проповедь человеком религии не означает, что он религиозен» [8; 210]. Вот здесь-то и возникает коллизия: переживания и подлинные чувства человека не совпадают с его заверениями и внешними поступками, декларирование себя религиозным далеко не всегда оказывается подлинной религиозностью.

Такие умонастроения, с одной стороны, питают религиозные чувства, а с другой, – несут в себе ошутимую угрозу для религиозного миропонимания. «Именно самоотчуждение человека, его безразличие к себе и другим, коренящееся во всей нашей мирской культуре, – считает Фромм, – являются реальными угрозами для религиозной установки» [8; 210].

Вторым важным отличительным признаком религии, считает Фромм, является ее *магический аспект*. Его возникновение и развитие он описывает следующим образом. В первых попытках выжить в противостоянии с незнакомой и пугающей природой человеку мешали и недостаточное понимание сил природы, и относительная беспомощность в их использовании. В такой ситуации человек формировал неадекватные картины природы и изобретал, чтобы совладать с ней, какие-то действия, позволявшие ему более или менее успешно манипулировать ею и становившиеся частями его религии. Именно этот аспект действий-заклинаний, вызываний т.п., представлявших собой набор определенных магических действий, играл важную роль в развитии мышления и всей повседневной жизнедеятельности людей. Удивляясь движению звезд, росту деревьев, наводнениям и землетрясениям, человек выдвигал гипотезы, объяснявшие эти происшествия по аналогии со своим человеческим опытом и предполагал, что за этими событиями стоят боги и демоны, которым необходимо поклоняться и молить их о помощи. Он обращался к богам, чтобы они удовлетворили те практические нужды, которые он был не в состоянии обеспечить самостоятельно. Именно

такие религиозные представления становились средством объяснения и магического воздействия на природу.

Важное место в понимании и истолковании сущности и роли религии в жизни человека и общества Фромм придает третьему ее аспекту – *ритуалистическому*. Именно ритуалы – эта своеобразная форма сложного символического поведения, служили в древних религиях главными выражениями культовых отношений и своеобразным методом социального воспитания. Ритуал, по определению Фромма, – «это общее для многих действие, выражающее общие стремления, которые имеют основание в общих ценностях». Он подразделял ритуалы на рациональные и иррациональные и обращал внимание на то обстоятельство, что «религиозные ритуалы не всегда иррациональны» [8; 214]. Дело в том, что религиозный ритуал омовения, в частности, может быть понят как осмысленное и рациональное выражение внутреннего очищения без какого-либо компонента навязчивости или иррациональности, как символическое выражение свойственного человеку желания внутренней чистоты. Это желание воплощается как ритуал, подготавливающий человека к деятельности, требующей полной концентрации и преданности. К такого рода ритуалам Фромм причисляет пост, религиозную брачную церемонию, практику концентрации и медитации, которые могут быть совершенно рациональными по своему содержанию и направленности. Основная особенность ритуала состоит в том, что он является, подчеркивает Фромм, символическим выражением мыслей и чувств с помощью действия. Именно участие практикующего религиозного человека в разнообразных ритуалах своей церкви является одной из наиболее важных причин ее посещения.

Обсуждение смысла и значимости ритуалов подводит Фромма вплотную к рассмотрению четвертого аспекта религии – *семантического*. Значимость этого аспекта предопределяется тем, что религия как в своих учениях, так и в ритуалах говорит на языке, отличном от обыденного, – на языке символов. Сущность последних Фромм видел в том, что внутренние переживания, мысли и чувства выражаются таким образом, как если бы они

были чувственными ощущениями. Язык религиозных мифов, в его понимании, выступает осмысленным воплощением значимости переживания, в чем и кроется его сущность и важность для религиозного миропонимания.

Правильная трактовка данного аспекта приобретает для Фромма принципиальное значение, поскольку «акцент на утверждении или отрицании символа «Бог» мешает пониманию религиозной проблемы как проблемы человеческой и препятствует развитию человеческого отношения к миру, которое можно назвать религиозным в гуманистическом смысле» [8; 217]. Дело в том, что данный символ, являющийся для религии центральным, полисемантичен по своему существу. Трактовка данного символа Спинозой существенно отличается от традиционного иудаистского его понимания, в сочинениях многих теологов и философов XIX века (как, впрочем, и XX-го) слово «Бог» нередко наделялось смыслом, фундаментально отличающимся от того, который вкладывали в него библейские пророки или еврейские и христианские теологи Средних веков. Что касается самого Фромма, то в его понимании данный религиозный символ должен трактоваться таким образом, чтобы не упускалось из виду самое главное: «религиозная проблема – это не проблема Бога, но проблема человека, религиозные формулировки и символы являются попыткой выразить определенные виды человеческого опыта... Символическая система – лишь намек, из которого мы можем сделать вывод о подлинной человеческой реальности» [8; 217].

Итак, в центре дискуссий по религиозной проблематике, считает Фромм, должна находиться не проблема Бога (существует ли он или нет), а проблема человека, заставляющая задуматься о сущности человека и смысле его жизни, о его стремлении к свободе или бегстве от нее. Под этим углом зрения он осуществляет *типологизацию религий*. По его убеждению, наиболее значимым является «различение *авторитарных и гуманистических религий*» [8; 166]. Фромм полагал, что анализ религии как социального феномена не должен ограничиваться теми психологическими процессами, на которых основан религиозный опыт, а

должен выявить условия, при которых возникают и развиваются авторитарные и гуманистические структуры, порождающие соответствующие виды религиозного опыта. Исходной точкой такого социально-психологического анализа он считал необходимость учитывать процесс бюрократизации религиозных доктрин. «Трагедия всех великих религий заключается в том, — утверждал Фромм, — что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией» [8; 199]. По мере развертывания социальной динамики религии в лоне последней возникают специфические управленческие структуры, которые связывают свободное волеизъявление человека, вместо того, чтобы оставлять его свободным в своих мыслях, чувствах, поступках. Вследствие этого «человек начинает поклоняться не Богу, но группе, которая претендует на то чтобы говорить от его имени» [8; 199]. Именно так формируются социальные механизмы возникновения и функционирования авторитарной религии.

Возникает резонный вопрос: а что же такое авторитарная религия, в понимании Фромма? Отвечая на этот вопрос, он утверждает: «Существенным элементом авторитарной религии является полная капитуляция перед силой, находящейся за пределами человека. Главная добродетель этого типа религии — послушание, худший грех — непослушание. Насколько божество признается всемогущим и всезнающим, настолько человек считается бессильным и незначительным, он добивается благоволения или помощи от божества только в случае полного подчинения» [8; 167]. Как видим социально-психологический механизм подчинения человеку религиозной властной структуры, в понимании Фромма, аналогичен механизму подчинения людей политической авторитарной структуре. И в первом и во втором случае повиновение сильной власти становится основным путем, на котором человек избегает пугающего его чувства одиночества и ограниченности. В этом процессе он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но взамен обретает чувство защищенности, становясь как бы малой частицей внушающей благоговение вознесен-

ной над ним мощной силы. Наиболее яркой картиной авторитарного теистического мышления Фромм считал кальвинистскую теологию, согласно которой смирение религиозного человека должно быть искренним повиновением ума, исполненного глубоким чувством собственного падения и нищеты перед всеблаготворительной божественной силой. Часто авторитарная религия постулирует абстрактный и далекий идеал, почти не имеющий связи с реальной жизнью реальных людей.

В противоположность авторитарным религиям «гуманистическая религия, – пишет Фромм, – избирает центром человека и его силы. Человек должен развивать свой разум, чтобы понять себя, свое отношение к другим и свое место во Вселенной. Он должен постигнуть истину, сообразуясь со своей ограниченностью и своими возможностями. Он должен развивать способность любви к другим, как и к себе, и почувствовать единство всех живых существ. Он должен обладать принципами и нормами, которые вели бы его к этой цели. Религиозный опыт в таком типе религии – переживания единства со всеми, основанное на родстве человека с миром, постигаемым мыслью и любовью. Цель человека в гуманистической религии – достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия, добродетель – в самореализации, а не в послушании. Вера – в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения. Преобладающее настроение – радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии» [8; 168]. В качестве примеров гуманистических религий Фромм приводит ранний буддизм, даосизм, учения Исаии, Иисуса, Сократа, Спинозы, некоторые направления в еврейской и христианской религиях. В этих религиях гуманистического толка, подчеркивает он, Бог является «символом *сил самого человека*, реализуемых им в жизни, а не символом насилия и господства, не символом *власти над человеком*» [8; 168].

Фромм считал, что элементы авторитарной и гуманистической религии можно обнаружить и внутри одной и той же религии. Он утверждал, что начало Ветхого завета написано в духе

авторитарной религии, поскольку Бог изображается как абсолютный глава патриархального клана, он создал человека по своему желанию и может уничтожить его по своей воле. Бог запретил человеку вкушать с дерева познания добра и зла, пригрозив смертью за нарушение запрета. За совершения греха он изгоняет Адама и Еву из Эдема. Из текста ясно, в чем грех человека: это восстание против повеления Бога, это непослушание, а не какая-то греховность, заключенная во вкушении с дерева познания, как ясен и мотив Бога: это забота о своем собственном превосходстве, ревнивая боязнь человеческого притязания на равенство. В целом же, по мнению Фромма, раннее христианство было гуманистическим, а не авторитарным учением. Но когда через несколько сот лет христианство из религии бедных и скромных землевладельцев, ремесленников и рабов превратилось в религию правителей Римской империи, в нем стала доминировать авторитарная тенденция.

По утверждению Фромма, в гуманистической религии – «Бог – образ высшей человеческой самости, символ того, чем человек потенциально является или каким он должен стать, но в авторитарной религии, напротив, Бог – единственный обладатель того, что первоначально принадлежало человеку: он владеет его разумом и любовью. Отсюда делается вполне определенный вывод: чем совершеннее Бог, тем несовершеннее человек. Человек проецирует лучшее, что у него имеется, на Бога и тем самым обедняет себя» [8; 176]. Но проецируя свои лучшие способности на Бога, человек *отчуждает* их от себя, обедняет самого себя и только через посредство Бога получает доступ к самому себе, к своей утраченной самости. Отчуждение от собственных сил не только ставит человека в рабскую зависимость от Бога, говорит Фромм, но и делает его злым. Он лишается веры в окружающих и самого себя, лишается собственной любви, собственного разума. В результате «священное» отделяется от «мирского». В миру человек поступает без любви, в той части своей жизни, которая отдана религии, он чувствует себя грешником и пытается вернуть потерянную человечность, соприкасаясь с Богом.

Этот социально-психологический анализ самочувствия человека, причастного к религии, приводит Фромм к очень важному выводу: подлинное падение человека состоит не в стремлении вкусить плод от древа познания добра и зла, а в «самоотчуждении, в подчинении власти, в том, что он обращается против себя, даже если это маскируется как поклонение Богу» [8; 178]. Анализ этого вывода открывает прямой путь еще к одному принципиально важному утверждению: о «существовании корреляции между социальной структурой и выводами религиозного опыта» [8; 179]. Раннее христианство было, по утверждению Фромма, «духовным революционным движением бедных и обездоленных, которые ставили под сомнение моральную легитимность существующего государства и принимали преследования и смерть как свидетельство существования Бога» [3; 52]. Но через несколько столетий оно превратилось в официальную религию Римского государства, которое было авторитарным, и восприняло эту авторитарность в свою догматику и религиозную практику. Вместе с изменением социальной структуры общества «стала изменяться и структура католической церкви. Установка пророков, посеявших сомнения и критику нарушений светской властью любви и справедливости, отошла на задний план. Новая установка призывала к безусловной поддержке церковной власти как института» [3; 53].

В процессе таких радикальных преобразований, утверждает Фромм, церковь стала «иерархической организацией», в которой акцент все в большей степени перемещался с ожидания второго пришествия Христа и установления нового порядка любви и справедливости к факту первого пришествия и откровения апостолов о спасении человека от присущей ему греховности. С этим было связано коренное изменение самого духа христианства. Первоначально понятие Христа, говорит Фромм, рассматривалось через догмат усыновления, утверждавший, что Бог принял человека Иисуса в качестве своего сына, иными словами, что страдающий и бедный человек стал Богом. «В этом догмате нашли свое религиозное выражение революционные надежды и

стремления бедных и униженных» [3; 53]. Однако уже через год после провозглашения христианства официальной религией Римской империи был официально принят догмат, что Бог и Иисус тождественны, имеют единую сущность, и что Бог только воплотился в человеке. «В этом новом взгляде, – по словам Фромма, – революционная идея возведения человека к Богу была заменена идеей нисхождения божественного акта любви на человека и тем самым спасения последнего от развращенности» [3; 53].

Итак, исторический феномен вступления христианства в союз со светской властью, по убеждению Фромма, неизбежно приводит к структурной перестройке не только церковной организации, но и самого духа христианства, его догматики и вероучения. Однако корреляционные связи структурных трансформаций в обществе и религии не предстают в качестве одностороннего влияния социальной структуры общества на религиозное миропонимание. Фромм был убежден в том, что и религия в определенных исторических условиях может сыграть роль повивальной бабки в возникновении новых социально-структурных характеристик общества. «Историческая функция церкви, – пишет он, – отнюдь не сводится к содействию феодальных отношений... Ее самым важным достижением... было внедрение основных элементов иудейской и греческой мысли в примитивную культуру Европы». Когда эти элементы, расцветшие яркими красками на европейской почве, распространились по всему континенту, включая народы Северной Европы, «замороженная социальная структура начала оттаивать и возобновилось бурное социальное и духовное развитие» [3; 54].

В основу наступившего нового этапа социального и социокультурного развития, утверждает Фромм, «легли историческая теология тринадцатого и четырнадцатого веков, идеи итальянского Ренессанса, открывающие индивида и природу, понятия гуманизма, естественного права и Реформация» [3; 54–55]. Характеризуя мощное воздействие на эти преобразования, оказанное Реформацией, Фромм выделяет два аспекта – *позитивный* и *негативный*. Первый из них он усматривает в нарастании духа

рациональности и объективности и в развитии индивидуальной и социальной совести, а в конечном итоге – в развитии науки как наиболее выразительного проявления рациональной мысли. Все это связано с возникновением идей равенства людей, священности жизни, права всех людей пользоваться плодами природы. Но с позитивным влиянием Реформации на социально-экономическое и духовное развитие общества, по мысли Фромма, взаимопереплетается его негативный аспект. Он заключается в возврате к подчинению государству, в постоянном усилении роли созданных человеком законов и светских иерархий. В итоге человек оказывается все более одиноким, изолированным от других людей и запуганным, зависимым от экономической и политической системы.

Следуя традиции, заложенной выдающимся немецким социологом М. Вебером, Фромм подчеркивает выдающуюся роль протестантизма в возникновении и развитии капитализма. Он подчеркивает, что «новые религиозные доктрины были ответом на психологические запросы, возникшие в результате крушения средневековой социальной системы и зарождения капитализма» [1; 94]. Особенно важное значение имело то обстоятельство, что «доктрины протестантизма психологически подготовили человека к той роли, которую ему надлежало играть в современной промышленной системе». Одновременно оно «дало толчок духовному освобождению человека» [1; 96].

Однако протестантизм и возникший из его духа капитализм не только освободил человека от традиционных уз и содействовал развитию «позитивной свободы», но он же «сделал индивида еще более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия» [1; 97]. Психологический механизм такого превращения заключается в том, что «протестантство оставило индивида одного лицом к лицу с Богом» [1; 98]. Если в католицизме отношение индивида к Богу основано на принадлежности человека к церкви, то в протестантизме не существует такого посредничества, в силу чего «индивид, в одиночку стоящий перед могуществом Бога, неизбежно ощущал себя сокру-

шенным и искал спасения в полнейшей покорности». В такой ситуации формировался духовный индивидуализм, мало чем отличающийся от индивидуализма экономического, ибо не имело существенного значения, кто оказывал на одинокого и изолированного индивида подавляющее его волю и мысль воздействие — Господь Бог, конкуренты или безликие экономические силы. В итоге, утверждает Фромм, *«индивидуалистическое отношение к Богу было психологической подготовкой к индивидуализму человека в мирской жизни»* [1; 98]. Всеохватывающее утверждение и господство религиозного и экономического индивидуализма привело к тому, пишет Фромм, что «индивид стал еще более одинок, стал инструментом в руках подавляюще превосходящих сил, внешних по отношению к нему..., индивидом неуверенным и запуганным» [1; 108].

Приведенные оценочные суждения свидетельствуют, что Фромм уделял большое внимание корреляции структурных перемен в христианстве со структурными трансформациями всего общества и с серьезными изменениями в психической структуре личности. Более того, последним он отдавал приоритетное значение, поскольку считал, что любая идея, в том числе и религиозная, «сильна лишь в том случае, если укоренена в структуре личности». И никакая идея не может быть сильнее своей эмоциональной матрицы. «Психоаналитический подход к религии, следовательно, нацелен на *понимание человеческой реальности, лежащей за системами мышления*» [8; 184].

В структуре человеческой реальности, по убеждению Фромма, приоритетную значимость имеют экзистенциальные потребности. Одна из таких основных потребностей, корящаяся в самой сущности человеческого существования, считал он, есть потребность человека в установлении связей. Чтобы преодолеть ощущение изоляции от людей и отчужденности, любому индивиду необходима связь с другими людьми, помогающая ему общаться, трудиться, радоваться, печалиться вместе с другими и в то же самое время сохранить свою индивидуальность. В удовлетворении этой потребности существенную роль играет рели-

гия, позволяющая человеку почувствовать свою сопричастность с другими людьми и так необходимую для многих связь с Богом. К тому же в своей жизнедеятельности человек нуждается в объекте преданности, в посвящении чему-то или кому-то (высшей цели или Богу), составляющему точку опоры, которая придает смысл жизни. На пересечении этих экзистенциальных потребностей и возникает религиозное чувство. Именно религиозные чувства, ориентированные на сверхъестественную реальность, позволяют человеку в данный момент переживать эмоциональную связь с Богом.

Религиозные чувства, эмоции, установки, действуя в органической связи друг с другом, формируют феномен веры, которая в большинстве религиозных систем выступает в качестве центральной мировоззренческой позиции и одновременно в качестве совокупности эмоций и психологической установки приверженного религии человека. Однако раскрывая важность веры в жизнедеятельности индивида и социальной группы, Фромм придавал данному феномену более широкое культурно-философское истолкование, нежели делают это теологи, переосмысливал его в неконфессиональном плане в органической сопричастности с разумом. Он утверждает в своем «Кредо», что «разум бесплоден, если человек лишен надежды и веры». Он подчеркивал, что «эпохи Возрождения и Просвещения были эпохами веры и надежды» и высказывает опасение, что «западный мир в двадцатом столетии скрывает от себя, что он утратил веру и надежду. Воистину, где нет веры в человека, вера в машины не спасает от исчезновения, напротив, она лишь приблизит конец. Либо западный мир окажется способным возродить гуманизм, сутью которого является полнейшее развитие человека в человеке, а не производство и труд, либо Запад погибнет, как многие другие великие цивилизации» [5; 237]. И далее он добавляет: «я верю в свободу, в право человека быть самим собой, отстаивать себя и давать отпор всем тем, кто попытается помешать ему быть собой. Но свобода – это нечто большее, чем отсутствие притеснения. Это не только «свобода от». Это «свобода для» – свобода стать независимым, сво-

бода быть многим, а не обладать многим или пользоваться многими – вещами и людьми» [5; 237].

Таков широкий гуманистический контекст, в котором Фромм интерпретирует понятие «веры», не сводя его только к теологическому варианту его применения. То же самое касается чувства, эмоции и всех других компонентов структуры личности, в той или иной степени рассматриваемых мыслителем-гуманистом при исследовании сущности, роли и значимости религии в жизни индивида и общества, в развитии культуры.

Контрольные вопросы к занятию

1. Какие аспекты религии выделяет Э.Фромм? Кто из социологов религии близок к его интерпретации?
2. В чем выражается амбивалентность индивидуалистического отношения к Богу?
3. Чем позиция Э. Фромма отличается от теории М. Вебера?

Практическое задание

Прочитайте и проанализируйте пьесы Бертольда Брехта «Галилео Галилей», Э.Радзинского «Беседы с Сократом». Сравните данные личности (масштаб их личности и моральный выбор).

6. Фроммовская доктрина гуманистической этики

Квинтессенцией учения Э. Фромма о человеке и культуре является всесторонне разработанная им доктрина *гуманистической этики*. Ее основную цель он видел в том, чтобы серьезно задуматься «над проблемой счастья и развития человека и соответственно над моральными нормами, способствующими достижению этой цели» [6; 10]. Движение к этой благородной гуманистической цели он стремился осуществить в свете своеобразной философско-этической интерпретации психоаналитических данных, трактовка которых, как мы уже отмечали, существенно отличалась от того, каким образом понимали сущность и задачи психоанализа З. Фрейд, К.Г. Юнг и другие психоаналитики.

В отличие от Фрейда, который считал, что природа наделила человека биологически определенными инстинктами, вожделениями и стремлениями, корнящимися в бессознательном, а потому и превозносил сверх всякой меры роль бессознательной психосоциальной энергии в жизни человека, Фромм считал человеческую природу обусловленной главным образом социально-историческим развитием человечества, не преуменьшая при этом роль биологических, в том числе и биосексуальных факторов. Если Фрейд был убежден в изначальной порочности человеческой природы, то Фромм верил в возвышенное предназначение человека и усматривал значение человеческой психики в ориентации не на биолого-физиологические наслаждения и не в сублимации этих наслаждений в духовное творчество, а в том, что любые наслаждения, в том числе и прежде всего духовные, выражают стоящее за ними специфическое отношение к миру, подчеркивал, что подлинными стремлениями человека могут и должны быть такие идеалы, как истина, любовь, свобода, справедливость.

К.Г. Юнг в своей аналитической концепции психоанализа, подобно своему учителю З. Фрейду, также уделяет большое внимание бессознательным мотивам в поведении человека, вводя более обобщенное понятие «коллективного бессознательного»,

наполненного общими для всех людей образами. Основа личности в его интерпретации предстает в качестве совокупности врожденных и реализованных архетипов, а ее структура и многообразие жизненных проявлений в различных ситуациях определяются индивидуальным своеобразием экстравертной или интровертной установок, соотношением тех или иных архетипов (персона, анима и др.), а также доминированием в поведении человека той или иной психической функции, будь то мышление, интуиция, ощущение, чувства. Не отвергая значимости юнговских этико-психологических обобщений человеческого поведения, Э. Фромм признает их недостаточными, делает основной упор не на врожденные идеи, а на те нравственные принципы и нормы, которые формируются и действуют в процессе развития общества и достаточно отчетливо соотносятся с социодинамикой его социальной структуры.

Само название «гуманистическая этика», обозначающее сущностно-содержательный характер фроммовской этико-психологической доктрины, говорит само за себя. Она отвергает любые надчеловеческие или внечеловеческие цели и идеалы для человека. Фромм понимает и интерпретирует человеческую жизнь как искусство – искусство жить, искусство любить, искусство продуктивно творить, создавать нечто новое, важное и дорогое для человека. Он говорит, что в сообществе людей существует и высоко ценится искусство врача, инженера, искусство скульптора, композитора и живописца. Но, подчеркивает он, сама жизнь есть искусство – поистине самое важное и в то же время самое трудное и сложное из всех практикуемых человечеством искусств. Его предметом является не та или иная конкретная деятельность, а сама жизнедеятельность, процесс развития того, что заложено потенциально. В искусстве жить человек – и творец, и предмет своего искусства, он – и скульптор, и мрамор, и врач, и пациент.

Следовательно, искусство жить – предельно широкое истолкование термина «искусство», поскольку оно затрагивает все сферы человеческой жизни, все надежды, стремления, тревоги,

всю деятельность человеческого существа, но охватывает под определенным углом зрения – как многотрудный процесс развития самим человеком, а не какой-либо внешней по отношению к нему силой – Богом, государством, школой, религией и т.п., развитие, в котором основными указателями и определителями являются категории счастья, свободы, понимания, доброты, сердечности, совести, справедливости, т.е. этические понятия. Поэтому, в его понимании «гуманистическая этика – это прикладная наука искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Здесь, как и в других искусствах, совершенство («добродетель») пропорционально знанию науки о человеке, а также умению и опыту.

Человек может прожить жизнь хорошо или плохо, счастливо или несчастливо в зависимости от того, как он воспринимает и осуществляет в своей повседневной жизнедеятельности нравственные идеалы, принципы и нормы. Основным индикатором умения жить и одновременно высшей нравственной категорией, соответствующей сущности человеческой природы, является счастье, «Счастье (радость), – пишет он, – доказательство частичного или даже полного воплощения «искусства жить». «Счастье – не дар богов, а результат собственной внутренней продуктивности» [13; 147]. Если человек счастлив, то это убедительное свидетельство того, что «человек нашел ответ на проблему человеческого существования, он – в продуктивной реализации его возможностей, а тот смысл одновременно – в единстве с миром при сохранении, однако, целостности (и суверенности) собственной личности [13; 148]. Именно в такой ориентации и заключается основной смысл и предназначение гуманистической этики, поскольку счастье – величайшее из достижений человека; это реализация им как целостной личностью продуктивного отношения к самому себе и к окружающему миру» [13; 149]. Следовательно, единственным критерием нравственной оценки человеческой деятельности является благополучие и счастье человека.

Именно под таким углом зрения Фромм включает в орбиту своего историко-сопоставительного этико-психоаналитического

разбора целый ряд религиозно-богословских учений (Лютера, Кальвина, Будды), наиболее влиятельных философских доктрин (Б. Спинозы, И. Канта, Л. Фейербаха, К. Маркса) и произведения выдающихся писателей (Г. Ибсена, И. Гете, А. Камю, Ф.М. Достоевского и др.).

Исходным пунктом в таком анализе выступает утверждение Фромма, согласно которому «современная культура характеризуется категорическим насквозь пронизана запретом себялюбия. Нас убеждают, что быть себялюбивым грешно, а любить других – это добродетель» [6; 175]. Однако данное учение, считает, он, находится в вопиющем противоречии с практическим положением дел в современном обществе, признающем, что себялюбие – самый мощный и оправданный стимул для человека, и следуя этому повелительному стимулу, индивид вносит самый большой вклад в общее благо. Но вместе с тем, достаточно большое число поклонников находит и прямо противоположная доктрина, согласно которой себялюбие объявляется страшным грехом, а любовь к другим – величайшей добродетелью.

Последний из названных принципов нашел, по убеждению Фромма, свое классическое выражение в теологии Кальвина, согласно которой человек по природе своей зол и бессилен, вследствие чего не может достичь абсолютно никакого блага своими собственными силами. Этот акцент на ничтожестве и греховности человека означает, что в человеке нет ничего достойного уважения и любви, он основан на самоунижении и самоненавистничестве индивида. Любовь человека к себе (себялюбие) Кальвин совершенно недвусмысленно называет «чумой», поражающей падшее в грех человечество. «Следовательно, – подводит итог Фромм, – любить себя или любить что-то в себе – это один из величайших грехов» [6; 178]. Подобно Кальвину, считал, он, и теология Лютера проникнута той же убежденностью в изначальном бессилии и ничтожестве человека. Образ человека, представленный в лютеровско-кальвиновском богословии, согласно Фромму, сформировал основание установки, которой свойственно не признавать счастье человека целью жизни, и где он стал

средством, придатком целей, внеположных ему, – всемогущего Бога или не менее могущественных авторитетов и норм, государства, бизнеса, успеха.

Не очень далеко в своих нравственных исканиях, по мнению Фромма, от кальвинистско-лютеровской доктрины греховности человека и его богопротивного себялюбия ушел и Кант. «Согласно Канту, – утверждал Фромм, – добродетель – желать счастья другим людям, желание собственного счастья – морально безразлично, поскольку собственное счастье – это то, к чему человек стремится по своей природе, а естественное стремление не может иметь положительную этическую ценность» [6; 179]. В итоге получается, что в трактовке Канта, человек имеет право на счастье, но любовь к себе, стремление к собственному счастью никогда не могут быть добродетелью. Как этический принцип, принцип собственного счастья «более всего неприемлем не только потому, что он ложен, но потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер» [13; 285].

Фромм отмечал, что в философии периода Просвещения человеческому праву на счастье другими мыслителями, например, Гельвецием, придавалось намного большее значение, чем Кантом. Это направление нашло дальнейшее, причем самое радикальное выражение в философии Нового времени в творчестве М. Штирнера и Фр. Ницше. Хотя в оценке себялюбия они занимают позицию, противоположную позиции Кальвина и Канта, тем не менее, они согласны с ними в том, что любовь к другим составляет альтернативу любви к себе. Они осуждают любовь к другим как слабость и самоотречение, но объявляют эгоизм, себялюбие и любовь к себе добродетелью. Согласно Ницше, любовь к другим типична для рабских душ, неспособных бороться за свои желания и пытающихся получить желаемое через любовь. Альтруизм и любовь к другим становятся, таким образом, признаком вырождения. Любовь – это феномен избытка, ее предпосылкой служит сила человека, способного отдавать. Любовь – это утверждение и плодотворность. В ницшеанской трактовке, «лю-

бить другого человека – это добродетель, если любовь проистекает из внутренней силы, но она – порок, если проистекает из неспособности человека быть самим собой» [14; 561].

Для фроммовского миропонимания гораздо ближе чем кальвинистско-лютеранские представления, трактовки личного интереса и счастья человека, воплощенные в творчестве Спинозы, Гете и Маркса. У Спинозы его внимание привлекает высказанная в его антропологической этической системе мысль о сущности личного интереса и добра. Он подчеркивает: «Спиноза понимает под добром то, что составляет для нас ... средство» к тому, «чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образу человеческой природы» [7; 320] . Фромм отмечает, что «Гете в своем «Фаусте» в поэтической форме выражает мысль о творческом характере человека. Ни деньги, ни власть, ни чувственные наслаждения не могут дать человеку понимание смысла жизни; в отрыве от целого мира он остается несчастным» [10; 389–390] .

Еще более пристальное внимание Фромма привлекает концепция человека, созданная К. Марксом. Ему, прежде всего, импонирует известное марксово положение, согласно которому критерием прогресса должно стать «развитие человеческих сил, которое является самоцелью» [7; 354]. Заимствуя у Маркса понятие «отчуждение» и давая ему своеобразную трактовку, Фромм подчеркивает, что в марксовском понимании отчуждение базируется на разнице между сущностью и существованием, отрыве, отчуждении второго от первого, поэтому человек в действительности представляет собой совсем не то, что он есть в потенциал, или, иначе говоря, что *он есть не то, чем он должен стать и чем может стать*» [10; 396]. А что касается суждения Маркса о том, что человек, подчиненный своим отчужденным потребностям – это уже не человек в полном смысле этого слова, а всего лишь «самодетельный и сознающий себя товар», то Фромм использовал его в своих рассуждениях о природе человека и его личных интересах, в текстуальном смысле почти дословно, а в содержательном – он активно использовал в своей гуманистической этике

марксовские положения о том, что функционирующий в капиталистическом обществе «частичный человек – это результат процесса отчуждения», а смысл исторического развития заключается в том, чтобы, преодолев отчуждение, «создать целостного человека» [10; 412]. И делая обобщающий вывод, Фромм подчеркивал: «Маркс является олицетворением того самого человека, о котором он мечтал, человека, который мало имеет, но много значит, а богатство его в том, что он нужен людям» [10; 414].

Противопоставив друг другу антигуманные (авторитарные) и гуманистические концепции человека, его любви к себе, другим людям, либо к сотворенным и порабащивающим его вещам, Фромм в своей гуманистической этике отдает явное превосходство радикальному гуманизму.

Если бы утверждение, согласно которому себялюбие – высшее зло, а любовь к себе исключает любовь к другим ограничилось только теологией или философией, в этом, считает Фромм, не было бы большой трагедии. Но такое утверждение, приобретая характер массового восприятия и столь же массовой реализации, становится одним их псевдоэтических установлений, пропагандируемых в семье, школе, кино, книгах, да вдобавок еще и всеми инструментами социального внушения. Отрицание себялюбия означает не только призывы типа: «не люби себя», «не будь самым собой», но и пропаганду подчинения личности чему-то более важному, чем сам индивид – внешней социальной силе или ее интериоризации в форме долга». Такая ситуация порождена не только общественным сознанием или модными призывами, но самое главное – самой социальной структурой и тем принципом, на котором построено общество конкуренции.

На первый взгляд, кажется весьма необычным и странным, что два совершенно противоположных принципа – откровенное себялюбие, оголтелый эгоизм, с одной стороны, и любовь к другим людям, с другой, говорит Фромм, могут уживаться в одной культуре. Однако на деле это так. Одно из последствий такого противоречивого положения – дезориентация индивида. Метание между двумя этими догмами серьезно вредит процессу интегра-

ции личности. Эта дезориентация является одним из главных источников душевного разлада и беспомощности современного человека. Но если отвлечься от общих абстрактных догм, которыми руководствуются в своей жизнедеятельности совершенно конкретные и вместе с тем очень разные люди, то оказывается, что утверждение, согласно которому любовь к другим и любовь к себе взаимоисключимы, то окажется, по словам Фромма, что в столь резком противопоставлении заключена логическая ошибка. Если добродетель любит ближнего как человеческое существо, то добродетельной, а не порочной должна быть и моя любовь к самому себе, раз я тоже человеческое существо. Поэтому «уважение к своей собственной целостности и уникальности, любовь к себе и понимание своего Я неотделимыми от уважения, любви и понимания другого человека. «Любовь к моему Я нераздельно связана с любовью ко всякому другому Я» [6; 189]. Следовательно, «любовь к другим и любовь к себе не альтернативны. Напротив, установка не любовь к себе обнаруживается у всех, кто способен любить других... Подлинная любовь – это явление плодотворное и она предполагает заботу, уважение, ответственность и знание» [6; 190]. И отсюда делается основополагающий вывод: *«возможность моей собственной жизни, счастья, развития, свободы находится в моей способности любить, а именно исходит из заботы, уважения, ответственности и знания»* [6; 191].

Вследствие своей уникальности и укорененности в высших духовных и физических потенциях человека любовь проявляется как высшая и зрелая форма нравственного отношения человека к человеку, как духовная способность, которой наделены не все люди, хотя все к ней стремятся. Способность любить (а ее Фромм называет «искусством любить») выступает мерой того, насколько человек продвинулся в своем духовно-нравственном развитии после того, как он выделился и отделился от животных и ощутил себя человеком, нуждающимся в человеческих отношениях и в человеческом взаимопонимании. Любовь как высшая нравственная ценность позволяет человеку выйти за пределы его собственного индивидуального существования, говорит Фромм,

«и в то же время переживать себя как носителя активных сил, которые составляют акт любви». Проявления любви весьма многообразны: они «в эротической любви мужчины и женщины, в любви матери к ребенку, а также в любви к самому себе как человеческому существу, ... в мистическом переживании единства» [3; 21].

Фромм подчеркивает, что любовь составляет один из самых важных аспектов того, что он назвал «продуктивной ориентацией». Это активная и творческая связанность человека со своим ближним, с самим собой и с природой. «Любовь, – пишет он, – парадоксальным образом делает меня более независимым, потому что она делает меня сильнее и счастливее – хотя при этом она делает меня единым с любимым человеком до такой степени, что индивидуальность в какие-то моменты, похоже, исчезает. В любви я ощущаю: «Я – это ты», где ты – любимый человек... В переживании любви заключен единственный ответ на проблему бытия человека, заключено психическое здоровье» [3; 22–23].

Немецко-американский мыслитель отмечал, что «во все времена и во всех культурах человеку приходится решать один и тот же вопрос: как преодолеть разделенность, как достичь единения, как выйти за пределы собственной жизни и обрести искупление» [4; 83]. И какие бы ответы ни давали люди на этот вопрос, самым прекрасным, самым живительным и восхитительным из них является любовь. Для Фромма (подчеркнем это еще раз) «*любовь – искусство*, точно так же, как жизнь – это искусство» [4; 78]. Но почему же любовь представляет собой искусство? Да потому что, как и любое другое искусство – изобразительное, музыкальное, архитектурное и т.п. – предполагает постоянную работу не только над своим объектом, но и над самим собой, над своими чувствами, вожелениями, стремлениями, а также – и в этом состоит самое главное – подлинную верность объекту данного искусства, выработку умения верить в него и быть верным ему. Поэтому-то Фромм и говорит: «истинная любовь – это выражение созидательности, она предполагает заботу, ответственность и знание. Это не «аффект» в смысле чьего-то влияния, но активное стремление

обеспечить счастье и развитие любимого человека, заложенное в способности любить... Любовь – это актуализация и концентрация способности любить. Ее основной положительный заряд направлен на любимого человека как воплощение человеческих сущностных качеств» [4; 140–141]. А из этих удивительно точных и тонких психоаналитических наблюдений следует интегрированный, обобщающий вывод: *«жизнеутверждающее начало, счастье, развитие, свобода коренятся в моей способности любить, т.е. в работе, уважении, ответственности и знании»* [4; 142].

Эти общие сентенции о любви Фромм проецирует на практику взаимоотношений между любящими людьми на основании обобщения обширного психоаналитического опыта теоретические аспекты «искусства любить» преобразует в нравственно-этические совести реального осуществления *«практики искусства любить»* [4; 196]. Он формулирует несколько взаимосвязанных этических императивов в этой сложной и многообразной сфере человеческих взаимоотношений. Первый из них – необходимость соблюдения *дисциплины* в отношениях между любящими людьми, второй – *сосредоточенность* своих чувств, помыслов, действий на любимом человеке, третий – *терпение* и, наконец, четвертый – *полная поглощенность этим процессом*, которые должны в органической взаимосвязи реализовываться в поступках человека «в каждый момент его жизни» [4; 200]. Практическая сторона искусства любить, в его понимании, включает в себя и веру (понимаемую не только как веру во что-то, но, прежде всего, как присущее нашим убеждениям качество уверенности и твердости), и мужество, и готовность переносить боль и разочарование, и надежность, но главное – созидательную активность, т.е. способность активно относиться к любимому человеку.

Выделяя любовь, верность, счастье в качестве высших нравственных качеств подлинно человеческого существования, коренящихся в самой сущности человека как уникального существа, Фромм, как это с очевидностью вытекает из изложенного, органично увязывает эти качества с такими этическими категориями, как добродетель, свобода, справедливость, совесть, терпение, мужество, созидательная активность и продуктивное творчество.

Проанализировав этические аспекты гуманистического понимания и истолкования счастья и любви как высших нравственных ценностей, Фромм обращается к трактовке понятия «личный интерес», с которым неразрывно связаны как счастье, так и любовь. *Личный интерес*, по его утверждению, стал одним из ключевых символов современного общества. В обществе, где господствуют законы и принципы рыночной экономики, стремление человека сделать удовлетворение своих личных интересов высшей нормой жизни получает превращенную, а порой и извращенную форму воплощения. В результате, – пишет он, – современный человек считает, что действует в своих личных интересах, в то время как в действительности его первостепенным интересом являются деньги и успех, он не отдает себе отчета в том, что его самые важные человеческие возможности остаются нереализованными и он утрачивает себя в процессе поисков того, что кажется наилучшим для него. Такая парадоксальная ситуация сложилась вследствие того, что произошло существенное сужение и духовно-нравственное оскудение концепции Я. В современной рыночной системе «Я стало восприниматься как нечто, определяемое собственностью, которой владеешь. Формула понятия Я – «Я – то, что я думаю» сменилось формулой «я – то, что я имею», «я – то, чем я владею». А это, в свою очередь, привело к дальнейшему смещению в сторону меркантилизации и коммерциализации всех человеческих отношений, в том числе и регулируемых моральными предпочтениями. «Под возрастающим влиянием рынка понятие Я изменило значение с «Я – то, что я имею» на значение «я – то, чего от меня хотят». Живущий в условиях рыночной экономики, и человек ощущает себя товаром... Его личный интерес «к себе», как субъекту, которого он нанимает на службу «себе», как к товару который должен быть оценен и выставлен с этикеткой, объявляющей оптимальную цену» [6; 115–116].

Прекрасным литературно-художественным воплощением подобного превращения, оборачивающегося извращением самой сущности человека и его личного интереса, Фромм считает знаменитое ибсеновское произведение «Пер Гюнт». В погоне, за

собственностью, за успехом герой этого произведения утратил собственное Я, которое тщился сохранить. Он обнаруживает, что жил по принципу троллей: «Будь доволен собой который противоположен человеческому принципу: «Будь самим собой». Он охвачен ужасом небытия, перед которым он, не имеющий своего Я, не может устоять, когда у него отобрано или подвергнуто сомнению все, чем владел: псевдо-Я, успех, собственность. Он вынужден осознать, что, стараясь добыть все богатства мира, безостановочно гоняясь за тем, что, показалось ему, было в его интересах, «он утратил свою душу или, как я склонен считать, свое реальное Я» [6; 211].

Фромм с сожалением и тревогой говорит о том, что господствующее в рыночном обществе искаженное значение личного интереса, захватывающее широкие пласты общественного сознания, получает художественное воплощение в сюжетах и образах современной западной культуры. «Проблема современной культуры кроется не в ее принципе индивидуализма, не в идее о моральной ценности удовлетворения личных интересов, а в искажении смысла этих интересов. Причина несостоятельности современной культуры не в том, что люди *слишком сосредоточены на своем личном интересе*, а в том, что они *недостаточно сосредоточены на интересах своего реального Я*; не в том, что они *слишком себялюбивы*, а в том, что они *себя не любят*». [6; 203]. Здесь следует помнить, что себялюбивость, в понимании Фромма, чаще всего означает личностное стремление к личному богатству и успеху, понимаемыми преимущественно в коммерческо-меркантильном смысле, а любовь к себе – это любовь к личностным духовно-нравственным достоинствам, к миру своего Я. Если первое затмевает личные духовные достоинства человека или превращает их в товар на рынке личностей, то второе создает благоприятные нравственные предпосылки для осуществления «неискоренимого стремления сохранить свое собственное Я, свой духовный мир от отчуждающего влияния рыночной стихии, с неизбежностью ставит человека перед важнейшей нравственной проблемой – проблемой *совести*. Во взаимодействии людей друг

с другом, подчеркивает Фромм, совесть представляет собой более эффективный регулятор поведения, чем страх перед внешними авторитетами.

В своей доктрине гуманистической этики Фромм выделяет два аспекта совести – *чистую совесть*, представляющую собой сознание, что авторитет (внешний и интериоризованный) доволен поступками человека, и *виноватую совесть*, означающую чувство и осознание вины за свои поступки. Иную совесть он трактует как совесть гуманистическую, составляющую смысловое ядро его гуманистической этики. «Гуманистическая совесть, является не интериоризованным голосом авторитета, которому мы хотим угодить и чье недовольство внушает нам страх; гуманистическая совесть – это наш собственный голос, присущий каждому человеку и независимый от каких-либо внешних воздействий. Какова же природа этого голоса? Почему мы можем слышать его, но можем и не слышать даже отголосков?

Гуманистическая совесть – это реакция всей нашей личности на ее правильное существование или на нарушение в существовании. Это реакция не на проявление какой-то отдельной способности, а на всю совокупность способностей, определяющих наше человеческое и индивидуальное существование. Совесть оценивает то, как мы исполняем назначенную нам обязанность жизни, она является вестью в нас (обратите внимание на корень слова совесть), вестью о нашем относительном успехе или поражении в искусстве жизни» [6; 229].

Противоположным содержанием и направленностью характеризуется авторитарная совесть, воплощаемая в интегрированном индивидом голосе внешнего авторитета – родителей, государства, прессы, кино или кого бы то ни было, кто, по словам Фромма, «окажется авторитетом в той или иной культуре» [6; 209]. Беда в том, что социальный и родительский авторитет нередко стремятся подавить волю не только ребенка, но и взрослого человека, заглушают внутренний и по необходимости тихий голос его чистой совести, лишая его тем самым самостоятельности и независимости. Такой авторитет часто рождает в подчиняющемся ему

человеке чувство вины, нередко приводящего к конфликту между естественными влечениями индивида и их моральной оценкой со стороны социального окружения.

Различению гуманистической и авторитарной совести Фромм придавал несколько большее значение (хотя он и считал, что они в различных сочетаниях могут встречаться в одном и том же человеке), что в зависимости от доминирующего положения одной из них он выводил два различных типа этики – гуманистическую и авторитарную.

«В авторитарной этике, пишет он, авторитет определяет, в чем благо человека, он же устанавливает законы и нормы поведения; в гуманистической этике человек сам и творец норм, и их исполнитель, он их создает, он их реализует и он их соблюдает. Авторитарную этику можно отличить от гуманистической, по его мнению, по двум критериям – формальному и материальному. Формальная авторитарная этика отрицает у человека способность знать, что хорошо, а что плохо, здесь норму всегда устанавливает авторитет. Такая этика основывается не на разуме и знании, а на страхе перед авторитетом и субъективном чувстве слабости и зависимости, на отсутствии всякой самостоятельности индивида и исключении из его внутреннего мира какого бы то ни было сомнения в решениях авторитета (церкви, вождя, родителя и т.п.), обладающего магической властью над подчиненными ему людьми. Материально, т.е. в смысле своей содержательной стороны, авторитарная этика отвечает на вопрос, что хорошо, а что плохо, исходя в первую очередь из интересов авторитета, а не интересов индивида, ему подчиненного. В своей глубокой сущности она – эксплуататорская, хотя индивид может извлекать из нее значительные психические или материальные выгоды, но в ущерб своей нравственной самостоятельности.

Гуманистическая этика, напротив, основана на признании моральной автономии индивида, его способности самому различать добро и зло без вмешательства авторитета. Ее, считает Фромм, можно также различать по формальному и материально-содержательному критериям. Формально она основывается на

принципе, что только сам человек может определить критерий добродетели и греха, но вовсе не трансцендентный ему авторитет. А в содержательном смысле она базируется на принципе, согласно которому «благо» — это то, что хорошо человеку, а «зло» — то, что человеку вредит. В контексте данного типа этической доктрины единственным критерием этической оценки является благополучие человека. Вследствие этого, пишет Фромм, гуманистическая этика антропоцентрична; разумеется, не в том смысле, что человек — центр Вселенной, а в том, что его ценностные суждения коренятся в особенностях его существования и значимы лишь в контексте его существования; и в самом деле человек — «мера всех вещей». С гуманистической точки зрения нет ничего выше и достойнее, чем человеческое существование» [6; 25]. Поэтому-то Фромм и определяет гуманистическую этику как *прикладную науку «искусства жить»*, которая основывается на теоретической науке о человеке. Предметом науки о человеке является человеческая природа, ее метод состоит в том, чтобы изучать реакции человека на различные индивидуальные и социальные условия осуществлять наблюдения за этими реакциями, делать выводы о природе человека. В ее орбиту входит изучение реакции человека на различные условия существования — культурные и социальные, социальные установки, существующие в культуре, и нравственные нормы, доминирующие в этике, на догматы религии и юридические установления, на влияние государства и ближайшего социального окружения, причем не в общем, абстрактном виде, а только в конкретных проявлениях. Всем этим наука о человеке должна заниматься «не изолированными аспектами человека, а всей личностью в целом.

Следует особенно подчеркнуть, что Фромм в состав основных норм и ценностей, характерных для прикладной науки, каковой является гуманистическая этика, включает такие категории, которые далеко не всегда рассматриваются теоретиками нравственного регулирования человеческих поступков, в частности, таких, например, как вера, вкус. В частности, вкус характеризуется Фроммом не только как категория эстетического дискурса, ха-

рактизирующая способность различения прекрасного и безобразного в природе и в искусстве, но и как этическая категория, позволяющая разъединить и противопоставить прекрасное и безобразное в самой человеческой природе, которая в сущности своей двойственна, несет в себе как животное, так и подлинно человеческое начало. Как моральная норма вкус выступает в качестве этической оценки поведения, правил повседневного взаимодействия людей, с их одобрением добра, блага и осуждением зла. «Вкус, – пишет Фромм, – это продукт культурного развития и утонченности, подобно музыкальному и художественному вкусу, и он может развиваться только в ситуации избытка как в культурном, так и в психологическом значении этого слова [6; 155]. Следовательно, в трактовке гуманистической этики, во вкусе взаимопереплетены эстетические и этические аспекты.

Продолжая, развивая и конкретизируя традицию, идущую от творчества И. Канта, который считал, что вера имеет своим основанием моральные принципы и говорил о «моральной вере», не пересекающейся ни с божественным откровением, ни со сферой знания, Фромм придает категории «вера» очень широкое мировоззренческо-этическое и поведенческо-прикладное толкование. Он рассматривает веру, прежде всего, как важную черту человеческого характера. Отметив, что современное отношение к вере сложилось в результате долгой затяжной борьбы с авторитетом церкви и ее притязанием на контроль над всяким мышлением, немецко-американский мыслитель подчеркивает, что «в настоящее время отсутствие веры является выражением глубокого смятения и отчаяния» [6; 285–286]. И, задаваясь вопросом, «можем ли мы жить без веры в правильность норм нашей жизни?», совершенно убежденно отвечает: «Нет, без веры человек делается бесплодным, беспомощным. Без веры человека охватывает ужас и панический страх» [6; 286]. Отметив, что вовсе не обязательно предметом веры является вера в Бога и в религиозные учения, что вера не противоречит рациональному мышлению и ее не следует считать несовместимым с ним, Фромм считает необходимым уточнить, что следует признать веру главной установкой лично-

сти, чертой характера, которая пронизывает все переживания человека, позволяет человеку воспринимать действительность без иллюзий и все же жить по вере своей. Он подчеркивает, что история науки полна примерами веры в разум и истину. Коперника, Кеплера, Галилея, Ньютона и многих других гигантов научной мысли вдохновляла вера и разум, ради нее Дж. Бруно сгорел на костре, а Спиноза подвергся экскомуникации. Поэтому «на каждом шагу в продвижении от рационального образа концепции и формулирования теории необходима вера» – вера в образ как рационально обоснованную цель, которой надо добиваться, вера в гипотезу как правдоподобное и вероятное предположение и вера в окончательную теорию. Такая вера коренится в собственном опыте человека, в доверии к собственной мыслительной силе, наблюдению и суждению. Более того, вера выступает как черта характера человека, проявляющаяся не только в его разуме и предположениях, но и в повседневных практических действиях, в успех которых он может и должен верить, ибо если этого нет, то и не будет успеха в той или иной сфере деятельности. Поэтому вера в ее гуманистически-рационально-этическом истолковании выступает выражением подлинной внутренней активности действующей личности.

Будучи феноменом многогранным и многоликим, вера, в понимании Фромма, может проявляться в иррациональной и рациональной формах. *Иррациональная вера*, по его мнению, являет собой фанатичную убежденность, коренящуюся в подчинении чьему-то личному или безличному авторитету. «Рациональная же вера, напротив, представляет собой твердую убежденность, основанную на плодотворной интеллектуальной и эмоциональной деятельности» [6; 294]. Но рациональная вера проявляется не только в мышлении и умении делать выводы. В сфере человеческих взаимоотношений – вера – необходимое качество любой серьезной дружбы или любви. «Верить» в другого человека означает быть уверенным в надежности и неизменности его фундаментальных установок, самой сути его личности» Еще один важный смысл веры в человека – это вера в потенциальные возможности

других людей. Кроме того, вера требует мужества, настойчивости, умения переносить разочарование и преодолевать трудности. Поэтому-то вера выступает в гуманистической этике Фромма в качестве очень важной и принципиальной для человека нравственной категории.

Кульминацией веры в других людей, считает Фромм, является вера в человечество, в его лучшее будущее. «Без веры невозможна жизнь человека. Решающим для нашего и следующих поколений является вопрос о том, будет ли это иррациональная вера в вождей, машины, успех, – или это будет рациональная вера в человека, непоколебимая и его сила, основанная на опыте нашей собственной плодотворной деятельности» [6; 302].

Принципиально важное значение в своей гуманистической этике Фромм придает категории «свобода». Эту категорию обычно трактуют, как способность человека, совершающего определенный поступок, осуществлять свободный, никем и ничем не навязанный выбор между добром и злом, нравственным и безнравственным. Фромм не отрицает такой интерпретации, но придает категории «свобода» более широкое и глубокое психолого-этическое и социальное звучание. «Свобода – убеждает он, – определяет человеческое существование как таковое» [1; 30]. Более того, по его убеждению, «человеческое существование и свобода с самого начала неразделимы» [1; 37]. Здесь его вывод фактически совпадает по своему содержанию и направленности со знаменитым утверждением Ж.П. Сартра, согласно которому «человек осужден быть свободным». Это означает, что подлинным человеком может быть только тот индивид и в той мере, который свободен, а свободный индивид как раз и является свободной личностью.

Прекрасной иллюстрацией к данным убеждениям может служить библейский миф об изгнании первых людей из рая, в котором, по словам Фромма, чрезвычайно показательно изображена фундаментальная связь между человеком и свободой. С точки зрения церкви, человек, нарушающий идущий свыше запрет вкушать от древа познания добра и зла, совершает бесспорный и

тяжелейший грех, долженствующий быть наказанным. А с точки зрения гуманистической этики, исповедуемой Фроммом, нарушив установленный Богом порядок, человек освободился от принуждения, возвысился от бессознательного предчеловеческого существования до человеческого. «Нарушение запрета, грехопадение, — пишет Фромм, — в позитивном человеческом смысле является первым актом выбора, актом свободы, то есть первым *«человеческим актом вообще»* [7; 38].

Раскрывая особенности изменения понимания свободы в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого, отдельного и уникального существа, Фромм утверждает, что «свобода — одна из неоспоримых общечеловеческих ценностей» [1; 259]. Здесь уже проявляется фактическое совпадение фроммовского понимания свободы с наиболее употребимым в современной этике. «При свободном выборе, — пишет он, — речь постоянно идет о том, решиться ли на *лучшее* или *худшее*, постоянно затрагивается фундаментальный моральный вопрос жизни, при котором речь идет о дальнейшем развитии или регрессе, о любви или ненависти, о независимости или зависимости» [2; 94].

Существует в фроммовской интерпретации и третий существенный аспект рассматриваемой проблемы. Раскрывая его содержание, мыслитель пишет: «свобода означает не что иное, как способность следовать голосу разума, здоровья, благополучия и совести против голоса иррациональных страстей» [2; 94].

Теснейшим образом, увязывая проблему свободы с сущностью человека и его нравственностью, Фромм вместе с тем отмечает, что «бегство от свободы» неизбежно приводит к утрате нравственности, равно как и наоборот, нравственная деградация индивида приводит его к отрицанию необходимости и важности свободы, к «бегству» от нее. Освободившись от «бремени свободы», человек обретает взамен этого своеобразную «свободу не-свободы», т.е. подчиненности по отношению к обстоятельствам, к более сильной личности, к диктатору, вождю и т.п. И в этих размышлениях Фромм обращается к великому писательскому и нравственному авторитету Ф.М. Достоевского, который в знаме-

нитом романе «Братья Карамазовы» рисует образ метущегося, неуверенного духовно немощного человека. Когда такой человек оказывается одиноким перед лицом чуждого и враждебного мира, у такого человека, пишет Ф.М. Достоевский (а эти слова воспроизводит Фромм), «нет заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается» [1; 132]. Вывод из всех этих размышлений совершенно очевиден: всякое «бегство от свободы» является проявлением нравственной деградации личности, ее незащитности перед влияниями, идущими из внешнего мира, а стремление отстоять и реализовать свою свободу в конкретных действиях – выражением подлинного, рационального и мужественно мыслящего и действующего.

Итак, свобода, в понимании Фромма, предлагает многогранное социально-психологическое явление. Чтобы его правильно понять и оценить во всей его многомерности, следует рассмотреть антитезу: свобода – несвобода. Свобода – это не божественный дар человеку, а завоеванный и выстраданный им самим, всем человечеством желанный плод своего продвижения по ступеням истории и своей собственной человеческой сущности. Поэтому, свобода – это не столько постоянные блаженства, сколько мера ответственности человека перед самим собой, перед своими близкими, наконец, перед историей. Если в свободе заключены истоки подлинной нравственности, то в любом отступлении от нее крепятся зерна безнравственности, опустошающей душу человека, превращающей его деструктивную личность, способную разрушить все подлинно человеческое. Именно неспособность завоевать свободу, неумение пользоваться ее плодами порождают человеческую безответственность, синдром насилия и жестокости. И здесь необходимо помнить о двойственности человека, о том, что в его природе дремлют не только силы созидания, но и инстинкты своеволия и разрушительности. Если правильно поняты свобода, трактуемая как проявление ответственности человека, сдерживает его эгоистические порывы и возможные проявления агрессивности, то уклонение от свободы, бегство от нее,

порождает огромные страсти и разрушительные действия. Именно так произошло в фашистской Германии, когда миллионы людей, отреклись от свободы, совершили поспешное бегство от нее, что, в конечном итоге, обернулось превращением многих из них в садистов, насильников и убийц.

И здесь открывается еще один очень важный аспект фроммовской интерпретации свобода. Будучи феноменом многогранным, она подразделяется на негативную свободу от (скажем, бегство от свободы, избавление от тирана) и на свободу *для* – для самоутверждения и самосовершенствования человека, для продуктивной творческой деятельности.

Отсюда вытекают три основополагающих вывода из фроммовского понимания нравственной ценности свободы. Первый из них гласит: необходимо освободиться от гнета господствующих классов. Человеку «должна быть ... обеспечена полная свобода, а господство и эксплуатация в любых видах и формах должна исчезнуть» [11; 284]. Второй вывод состоит в следующем: «свобода является предпосылкой для развертывания всех человеческих способностей личности, ее физического и психического здоровья» [11; 261]. И наконец, третий вывод: «Свобода и независимость могут быть достигнуты, только когда падут оковы иллюзий» [5; 239].

Развертывая все многообразие категориального аппарата своей гуманистической этики, Фромм вновь, но уже на более высокой ветви антрополого-психоаналитической теоретической спирали, возвращается к осмыслению высшей нравственной ценности, каковой является счастье, рассматривая его в органической взаимосвязи с человеческой радостью. Он пишет: «Радость и счастье – это не различные по качеству состояния; они различаются только в том смысле, что радость соответствует единичному акту, а счастье – это, по сути, непрерывное и полное переживание радости: мы можем говорить о «радостях» – во множественном числе, а о счастье» – лишь в единственном» [6; 273]. Придавая огромное значение этим нравственным категориям в достойном человека самоутверждении и саморазвитии,

Фромм утверждает: «Счастье – является мерилем того, что человек нашел ответ на извечный вопрос человеческого существования, а значит, и единства с миром, и цельности своего Я» [6; 273]. Что же касается отсутствия счастья, то это, по его убеждению, не просто горе или страдание (что тоже противоположно счастью), но, прежде всего, морально-психологическая подавленность человека, возникающая в результате внутренней бесплодности и неплототворности, отсутствия того, что в гуманистической этике получило название ориентации на плодотворную творческую деятельность.

Поскольку центральной проблемой фроммовской версии гуманистической этики является понимание нравственности как «искусства жить», автор этой версии непосредственно увязывает это искусство с проблемой счастливой человеческой жизни. По его глубокому убеждению, *«Счастье – это мерило совершенства в искусстве жить, критерий добродетели в том ее значении, какое ей отводит гуманистическая этика»* [6; 273]. И делая обобщающий вывод из рассмотрения анализируемых категорий нравственности, Фромм утверждает: «Гуманистическая этика может разрешить эту трудную проблему и обосновать ценность счастья и радости, объявляя их главными добродетелями, но при этом она признает, что это не самая легкая, а, напротив, самая трудная для человека задача: полное развитие его плодотворчества» [6; 276].

Весьма характерно, что в своей гуманистической этике Фромм широко использует целый набор различных полярностей: «гуманистический – авторитарный», «продуктивный – непродуктивный», «свобода – бегство от свободы», «солидарность – антагонизм», «бытие – обладание». За всеми этими полярностями просвечивает одна и та же всеобщая и в то же время уникальная реальность – человек в многообразии его потребностей, интересов, стремлений, страхов, надежд, свершений. Наиболее концентрированное в этическом смысле воплощение разнородных, зачастую противоречивых стремлений и ценностей человека, Фромм анализирует в сопоставлении двух модусов человеческого суще-

ствования, выраженную в широко известной дихотомии «Иметь» и «Быть». Именно это противоречие реальной человеческой жизни подталкивает (или, напротив, заглушает) свойственное нормальному человеку стремление к самосууществованию, самоутверждению и самоусовершенствованию.

Разъединение между двумя этими модусами и их реальным воплощением в жизнедеятельности людей настолько велико, что преобладание одного из них «определяет различия в индивидуальных характеристиках людей и типах социального характера» [7; 223]. Фромм отмечает, что при существовании по принципу обладания отношение человека к миру выражается в его стремлении сделать весь мир объектом своего владения и обладания, в стремлении «превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность» [7; 232]. Таким образом, природа обладания вытекает из природы частной собственности, а свойственное капиталистическому обществу «стремление обладать частной собственностью, — отмечает Фромм, — порождает стремление применять насилие для того, чтобы тайно или явно грабить других» [7; 284]. Модус обладания вытекает только из субъективных характеристик определенного круга людей, но порождается обществом, «принципами которого являются стяжательство, прибыль и собственность, порождает социальный характер, ориентированный на обладание [7; 309].

Фромм подчеркивает, что люди, ориентированные на обладание, полагаются на то, что они *имеют*, чем *обладают*, а люди, ориентированные на бытие, полагаются на то, что они *есть*, какова их *сущность*, каковы их интересы, потребности, стремления, цели. «Модус бытия, — пишет он, — имеет в качестве своих предпосылок независимость, свободу и наличие критического разума. Его основная черта — это активность не в смысле внешней активности, занятости, а в смысле внутренней активности, продуктивного использования своих человеческих потенций. Быть активным — значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми — хотя и в разной степени — наделен каждый человек. Поэтому «Быть» —

значит отказаться от своего эгоцентризма и себялюбия» и осуществлять *«социально признанное целенаправленное поведения, результатом которого являются соответствующие социально полезные изменения»* [7; 290, 292].

Сопоставление столь различных модусов как «Иметь» и «Быть», приводит Фромм к очень важному выводу: основная функция гуманистической этики заключается в том, чтобы способствовать формированию нового Человека, структура характера которого будет включать в себя «готовность отказаться от всех форм обладания ради того, чтобы в полной мере *быть*» [7; 366]. Но чтобы столь величественную гуманистическую программу превратить в жизнь, необходимо, считает Фромм, сформировать новое общество, руководствующееся в своих стремлениях не модусом обладания, а модусом бытия. Но «Чтобы создать общество, основанное на принципе бытия, все люди должны принимать участие в экономической деятельности общества и стать активными гражданами. Следовательно, наше освобождение от ориентации на обладание возможно лишь в результате полной реализации индустриальной и политической демократии участия» [7; 376]. Эти гуманистически-этические рассуждения Фромма приобретают особую значимость в обществах, где происходит системная трансформация всех форм жизнедеятельности людей, где расширяется социальное пространство активного участия широких слоев граждан во всех сферах деятельности, в том числе и в осуществлении демократических преобразований.

Вопросы к занятию

1 В каком смысле Фромм продолжил этические принципы Спинозы, Канта и Маркса?

2. Выделите творческие моменты сопряжения в нравственной концепции Достоевского и Фромма.

Задание

Просмотреть следующие картины: Эль Греко – «Снятие с 5-й печати», Иероним Босх – «Восхождение в Эмпирей», Уильям Блейк – «Демиург», Питер Брейгель – «Безумная Грета», Рафаэль – «Афинская школа». Постарайтесь вычленить основные элементы их гуманизма.

7. Социальный проект создания здорового общества

Рассматривая эволюцию общественных систем под углом зрения создания благоприятных условий для реализации лучших черт и особенностей природы человека, его повседневного существования, органично соединенного с его подлинно человеческой сущностью, Эрих Фромм отмечал, что с самого начала индустриальной эпохи огромные массы людей были (и не без оснований) охвачены предчувствием грядущего господства над природой, материального изобилия, наибольшего счастья для возможно большего количества людей и неограниченной личной свободы. Казалось, что наука сделала людей всезнающими, а техника, воплощенная в разнообразных, все более эффективно действующих машинах, заменившая энергию животных и человека энергией механической, а затем и ядерной, а человеческий разум во многих его операциях электронной машиной, сделала нас всемогущими. Предполагалось, что бог и возникшие в результате этого многообразные богатства и комфорт принесут всем безграничное счастье. В итоге «триединство неограниченного производства, абсолютной свободы и безбрежного счастья составило ядро новой религии – Прогресса, и новый Земной Град Прогресса должен был заменить Град Божий» [7; 210–211]. Однако с течением времени становилось все более очевидным, что эти большие надежды терпят крах. Оказалось, что стремление к неограниченному удовлетворению всех желаний не способствует благоденствию, оно не может быть путем к счастью или даже к получению максимума удовольствия. В мечте о том, чтобы стать независимыми хозяевами собственных жизней, пришел конец, когда люди начали осознавать, что стали винтиками бюрократической машины, а их мыслями, чувствами, вкусами манипулируют правительства, крупные промышленные и финансовые корпорации и находящиеся под их контролем средства массовой информации. Оказалось, что вместо общества Больших надежд над мощным научно-техническим базисом, укрепленным господ-

ством бюрократии авторитарного толка, появилось общество заведомо несчастных людей: «одиноких, снедаемых тревогой и унынием, способных только к разрушению и постоянно ощущающих свою зависимость». В этом обществе «экономическое поведение отделилось от этики и человеческих ценностей», в отношениях между людьми восторжествовали «эгоизм, себялюбие и алчность» [7; 214–216]. Все это произошло вследствие того, что в обществе сложилась такая социоэкономическая система и такой образ жизни людей, которые «в конечном счете формируют больную личность, и следовательно, и *больное общество*» [7; 217].

Одно из наиболее широко распространенных проявлений современного, по его терминологии «больного», общества Фромм усматривал в идолопоклонничестве. Суть идолопоклонничества он видит в том, что человек расходует свою энергию, свои производственные, художественные и иные способности на создание идола, а затем поклоняется ему, хотя это не что иное, как плод его собственных усилий. Его жизненные силы воплотились в созданной им вещи, но эта вещь, став идолом, переживается не как результат собственных усилий, а как нечто отделенное от него, превосходящее его и противостоящее ему, чему он поклоняется и что господствует над ним. Правда, по словам Фромма, у современного человека, живущего в индустриальном обществе, изменялись форма и степень идолопоклонничества. Он стал объектом слепых экономических сил, управляющих его жизнью. Он поклоняется делу рук своих, он превращает себя в вещь. Такая драматическая, а нередко и трагическая социальная и этико-психологическая ситуация объясняется тем, что под влиянием «машинизации», «роботизации», «компьютеризации» резко углубляется процесс отчуждения человека не только от продуктов своего труда, но и от других людей, даже от самого себя. Поэтому, утверждает он, «отчуждение как болезнь личности можно считать сердцевиной психопатологии современного человека» [10; 320].

Беда человека, живущего в нездоровом обществе, состоит не только в идолопоклонничестве, но и в том, что созданные индустриальным обществом социальные институты – пресса, кино,

правительство и др., – взаимодействуя друг с другом и тем самым усиливая друг друга, создают парадоксальный, отрицательно действующий на психику человека, на его миропонимание и миротолкование, эффект. По этому поводу Фромм выдвигает такую сентенцию: «Часто человеку представляется, будто он придумал нечто, будто его мысль – результат его собственной мыслительной деятельности, в действительности же он перенес свой рассудок на такие идола, как общественное мнение, газеты, правительство и политический лидер. Он верит, что они выражают его мысль, тогда как в действительности он принимает их мысли за свои собственные, потому, что он избрал их своими идолами, божествами мудрости и знания. Именно по этой причине он зависим от своих идолов и не способен отказаться от поклонения. Он их раб, потому что вложил в их свой ум» [11; 320].

Одной из современных форм унижающих достоинство человека идолопоклонничества Фромм считал поклонение государству, связанное с обожествлением расы и нации. По его словам «фашизм, нацизм и сталинизм являются самыми крайними проявлениями этого смешения поклонения государству и клану, когда оба принципа воплощены в фигуре «фюрера» [3; 57].

Разумеется, Фромм был далек от того, чтобы возводить фашизм и другие тоталитарные социально-политические системы к идолопоклонничеству. Он отчетливо понимал, что фашизм сумел узурпировать власть и подчинить себе массы людей вследствие совокупного действия целого ряда социальных, экономических, политических, социокультурных и психологических причин. По его словам, в 1929г. имели место факты, склонившие немцев обратиться к национал-социализму. Важнейшие из них: существование озлобленной поражением в Первой мировой войне, садистской мелкой буржуазии, безработица, широко распространенная вследствие мирового экономического кризиса, возрастающая мощь милитаристских сил в стране, к которым социал-демократические лидеры терпимо относились еще в 1918 г., страх перед антикапиталистическим развитием, тактика коммунистов, которые видели в социал-демократах своих главных врагов, су-

ществование полоумных, хотя и талантливых оппортунистических демагогов [2; 100].

Признавая существенное значение каждому из названных факторов, Фромм из всей их совокупности как психоаналитик выделил для более тщательного и обстоятельного анализа именно психологические причины. На основании углубленного исследования этих причин в их единстве с социально-политическими и экономическими, он поставил себе целью выявить совокупность «тех динамических факторов в психике современного человека, которые побуждают его добровольно отказаться от свободы в фашистских государствах [1; 15]. Именно в силу действия этих факторов, в их взаимосвязи с социально-экономическими и политическими причинами «в Германии миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за нее» [1; 14]. А такая ситуация предопределяется двойственностью, противоречивостью самой природы человека, в которой кроме врожденного стремления к свободе существует «инстинктивная тяга к подчинению». Поэтому, подчеркивает он, такая ситуация побуждает исследовать проблему взаимодействия психологических, экономических и идеологических факторов, а «любая попытка понять ту притягательность, какую имеет фашизм для целых наций, вынуждает нас признать роль психологических факторов». Здесь мы имеем дело с политической системой, которая, по существу, опирается отнюдь не на рациональные силы человеческого личного интереса. Она пробуждает в человеке такие дьявольские силы, в существование которых мы вообще не верили либо считали их давным – давно исчезнувшими [1; 16].

Из признания данного факта Фромм делает вполне обоснованный вывод, что не следует ни идеализировать человека, ни превращать его в исчадие ада. Только дьявольская в своей сущности социально-политическая система формирует и воспроизводит в качестве дьявольски извращенных мерзавцев не отдельных индивидов, а целые группы, развивает у них антигуманные, некрофильные тенденции. А из этого вытекает чрезвычайно важный вывод: история вовсе не стремится очеловечить человека,

в некоторые эпохи и в определенных условиях она стремится вытравить в нем все подлинно человеческие, расчеловечить, обесчеловечить человека. Поэтому в определенных жизненных ситуациях и определенных социально-политических и экономических условиях человек может быть и добрым и злым, и здоровым, и больным, и свободным и бегущим от свободы. А это означает, что «самые прекрасные, как и самые уродливые, наклонности не вытекают из фиксированной, биологически обусловленной человеческой природы, а возникают в результате социального процесса формирования личности. Иными словами, общество осуществляет не только функцию подавления, хотя и эту тоже, но и функцию созидания личности» [1; 21].

В зависимости от разграничения и интенсивности осуществления этих противоположно направленных функций, от степени доминирования одной из них над другой Фромм выделяет два основных типа общества – «здоровое», в котором созданы и осуществляются условия для нормального развития человеческой природы, и «больное», где человек отчужден от результатов своего труда, от природы, от других людей и от самого себя. В обществе второго типа человек утрачивает свою сущность, превращается в вещь, в придаток машины (технологической или бюрократической), становится товаром, стремящимся продать себя на рынке личностей более успешно и дорого. Парадоксальность существующей в современном обществе социально-экономической и социокультурной ситуации Фромм видит в том, что большинство включенных в рыночные отношения людей считают себя живущими в нормальном обществе, а психически больные люди, составляющие в этом обществе меньшинство, находятся на излечении в психиатрических лечебных заведениях. Однако большинство невротиков полагает, что их навязчивые идеи и припадки – это и есть нормальная реакция на не очень нормальные жизненные обстоятельства и ситуации, а все остальные люди, которые смирились с такими ситуациями, едва ли могут считаться вполне нормальными. Для того, чтобы выяснить, в какой мере правомочны суждения первых и вторых, считает немецко-американский психо-

аналитики, следует обратиться к реальным фактам. За последние сто лет (образ, навеянный работами Маркса), говорит он, мы создали материальных благ больше, чем любое другое общество в истории человечества. И в то же время умудрились уничтожить миллионы людей в войнах, в том числе в таких крупных, как 1870, 1914–1918, 1939–1945 гг. Каждый участник этих войн верил, что он сражается, защищая свою страну, самого себя и свою честь, а на своих противников смотрел как на жестоких врагов рода человеческого, которых надо разгромить, чтобы спасти мир от зла и насилия. Но проходит всего несколько лет после окончания взаимного истребления и вчерашние враги становятся друзьями – друзьями – врагами, и мы со всей серьезностью принимаемся их расписывать соответственно белой или черной краской, готовясь к новому кровопролитию.

В период с 1500 г. до н.э. до 1860 г., пишет Фромм, подписано более 8 тысяч мирных договоров, каждый из которых призван был обеспечить длительный мир. В действительности же срок каждого из этих договоров составил в среднем всего два года. Можно ли считать такое состояние признаком здорового общества?

Более 90% населения в современном мире грамотны. Радио, кино, телевидение, ежедневные газеты становятся доступными всем. Однако вместо того, чтобы знакомить нас с лучшими художественными, научными творениями прошлого и настоящего, с лучшими музыкальными произведениями средства массовой информации в дополнение к рекламе забивают людям головы и их чувства самым низкопробным вздором, далеким от реальности и изобилующим садистскими фантазиями, сценами насилия и извращений, которыми мало-мальски культурный человек на стал бы даже изредка заполнять свой досуг. Но при этом массовом развращении мы взываем к тому, чтобы на экраны не попало ничего «безнравственного». Не служит ли такое лицемерие признаком нездорового образа жизни в нездоровом обществе?

К тому же возрастающая кривая убийств и самоубийств, коррелирующая с динамикой алкоголизма и наркомании, свидетель-

ствуем о том, что мы имеем дело с признаками массовой психической неуравновешенности. А нарастающие цифры психических заболеваний неизбежно ставят вопрос: нет ли чего – либо в корне ненормального в нашем образе жизни и в целях, к которым мы стремимся.

В попытках ответить на эти вопросы, считает Фромм, мы неизбежно подходим к проблеме *патологии нормальности*, причем, применительно не только к отдельным индивидам или группам, но и к обществу в целом. Отсюда следует непреложный вывод: требования человеческой природы и общества вошли в конфликт друг с другом, поэтому общество в целом можно считать *больным*.

Будучи не только выдающимся психоаналитиком, но и психотерапевтом, Фромм не только диагностирует современное ему состояние западного общества как «болезнь», но и выдвигает задачу его оздоровления. Поскольку болезнь глубоко укоренилась, проникла во все поры общества, построенного на коммерции и прибыли, погоне за деньгами, успехом и властью, «лечение» неизбежно должно столкнуться с целым рядом серьезных, труднопроходимых проблем. Выдвинув и обосновав идею о желательности превращения современного, «больного» общества в общество здоровое во всех отношениях, Фромм подчеркивал, что первым условием создания нового общества является «необходимость осознания тех почти непреодолимых трудностей, с которыми столкнется такая попытка» [7; 368]. Назовем только некоторые из таких трудностей. Одна из них состоит в том, что необходимо решить проблему, каким образом продолжить следовать по пути индустриализации без полной централизации производства, чтобы не породить нового монстра фашистского типа, но «с улыбающимся лицом». В связи с этим столь же необходимо создать такие условия для повседневной работы людей и такой их общий настрой (у нас это часто называют психологическим климатом), при которых основной мотивацией было бы духовное, психологическое удовлетворение, а не материальное обогащение. Почти в такой же степени необходим дальнейший прогресс

нации и в то же время необходимо предотвратить опасность злоупотребления практическим применением научных достижений. Очевидно, что для создания «здорового» общества необходимо обеспечить полную безопасность индивидам, чтобы они не зависели от бюрократического аппарата общества в удовлетворении своих потребностей. А это означает целесообразность создать производственные, социальные, социокультурные условия, при которых люди испытывали бы счастье и радость, а не просто удовлетворяли свою потребность в наслаждении. Все эти трудности представляются ныне непреодолимыми, но они могут и должны быть преодолены активной и продуктивной совместной и целенаправленной деятельностью людей. А для этого необходимы принципиально новые ориентиры и горизонты, для чего «нужна Гуманистическая Наука о Человеке как основа для Прикладной Науки и Прикладного Искусства Социальной Реконструкции» [7; 369, 370].

В процессе столь благотворного для самораскрытия сущности человека социального реконструирования общества Фромм предлагает реализовать несколько направлений практической деятельности. Первым таким направлением считает он, *«должна стать переориентация производства на «здоровое потребление»*. Здесь мало переориентировать производство ради прибыли, свойственное современному Западному обществу, на производство ради *потребления*, потому что не учтено очень важное обстоятельство – не уточняется, какое именно потребление имеется в виду – здоровое или патологическое. Здоровое потребление может возникнуть только в том случае, когда все увеличивающееся количество людей захотят изменить нынешнюю, во многом ущербную для здоровья людей, структуру потребления на резко отличающуюся структуру потребления, составляющего неотъемлемую и важную часть здорового образа жизни. Поэтому важной функцией государства в процессе созидания здорового общества должно стать установление норм «здорового потребления вместо потребления патологического и индифферентного», а также активное стимулирование широкими кругами общественности,

средствами прессы и культуры «здоровых потребностей», которые, вероятно, могут изменить характер потребления в интересах нормального, благотворного для личности *характера потребления*» [7; 373, 374].

А это предполагает неизбежность более широкого и глубокого, чем в настоящее время «исследования природы человеческих потребностей», тех условий и факторов экономического, социокультурного и психологического характера, которые в своей совокупности смогут одухотворить потребности человека, возвысить их до степени совпадения с самой сущностью подлинного, а не изуродованного антигуманной социальной системой, человека. В этой многогранной деятельности необходимо определить, какие потребности порождены самой природой человеческого организма, а какие являются «результатом культурного развития», «служат выражением развития индивида» [7; 372].

Вторым важным направлением превращения нынешнего общества в «здоровое», соответствующее целям развития сущности человека и улучшения его повседневного существования, Фромм считал *«активное участие широких масс населения в политической жизни при неизбежной в таком случае децентрализации управленческой деятельности. Само же «активное и ответственное участие в делах общества требует замены бюрократического способа управления гуманистическим»* [7; 380].

Кроме того, полагал Фромм, в процессе созидания «здорового общества» «следует запретить все «методы промывания мозгов», используемые в промышленной рекламе, политической пропаганде» [7; 383]. Заметим, кстати, что в современных условиях невиданного размаха промышленной, коммерческой и всякой иной рекламы, это требование звучит весьма своевременно. Фромм отмечает, что современная обрушивающаяся на население реклама с ее чисто суггестивными методами, характерными прежде всего для телевизионных коммерческих фильмов, является одурманивающей. Такая особенность обусловлена тем, что «реклама апеллирует не к разуму, а к чувству, как любое гипнотическое внушение, она старается воздействовать на свои объекты эмоци-

онально, чтобы заставить их подчиняться интеллектуально». Применяемые методы в основе своей иррациональны. Они учитывают критические способности покупателей, как опиум или прямой гипноз [7; 114]. Специфический результат воздействия этих суггестивных методов состоит в том, что они создают атмосферу полубытья, когда человек одновременно верит и не верит происходящему, теряя ощущение реальности. Поэтому необходимы разнообразные приемы воспитания здоровых потребностей и одновременно «прекращения отравления населения средствами массового внушения» [7; 383].

В условиях перехода к постиндустриальному, информационному обществу, считал Фромм, для оздоровления всех сторон общественной жизни *«следует создать ... эффективную систему распространения эффективной информации»*, поскольку она представляет собой решающий элемент в формировании эффективной демократии» [7; 389]. Необходимо, по его мнению, избавить людей от информационного манипулирования, содействовать их превращению в граждан, сознательно и целенаправленно избирающих ту информацию, которая содействует духовному развитию личности, активному исполнению ею своих гражданских обязательств.

Но чтобы эти и другие направления оздоровления современного общества в интересах оздоровления человека и его образа жизни превратить в реальность, считает Фромм, необходимо использовать все шансы, которые имеются сегодня в распоряжении человечества. Один из таких шансов он видит в выработке на основе знаменитых докладов Римского клуба новой этики, разъясняющей людям необходимость нового отношения к природе, человеческой солидарности и сотрудничества между людьми. Но самое главное в оздоровлении общества состоит, по его убеждению, в том, чтобы всеми возможными средствами – наукой, образованием, религией, культурой, семейным воспитанием – выкорчевывать в людях алчность и зависимость, *«изменить саму систему ценностей и осуществить «переход от обладания к бытию»* [7; 394, 395].

Еще одним важным путем оздоровления современных сообществ и государств Фромм вполне обоснованного считал *уничтожение пропасти между богатыми и бедными странами*, которая отражается массой негативных последствий для населения как богатых стран, так и тех, которые находятся в экономической, социокультурной, политической зависимости от первых. А это чревато многочисленными конфликтами и способно привести к катастрофе. Эту катастрофу можно предотвратить, считает Фромм, только в том случае, если будут устранены условия, порождающие голод и болезни, а для этого жизненно необходима помощь высокоразвитых стран.

Учитывая важную человекотворческую сущность культуры и ее роль в развитии человека и общества, Фромм предполагал «создать *Верховный совет по вопросам культуры*», на который будут возложены обязанности консультировать правительство, политических деятелей и граждан страны по всем вопросам, требующим специальных знаний. Во всей многогранной деятельности, ориентированной на развитие культуры и повышение ее роли в обществе, в воспитании человека, считает Фромм, надлежит руководствоваться глубоким пониманием важности изменения самого человека. «Необходимость глубокого изменения человека, — пишет он, — предстает не только как этическое или религиозное требование, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой существующего ныне социального характера, но и как обязательное условие физического выживания рода человеческого... Впервые в истории физическое выживание человеческого рода зависит от радикального изменения человеческого сердца» [7; 218].

Поскольку это направление преобразования современного общества из больного в здоровое представляется Фромму наиболее важным и приоритетным, изложим его несколько более обстоятельно.

Присущее подлинной культуре внушение людям идеалов и норм выступает в реальной действительности в первую очередь как задача *образования*. Но как же мало пригодна существующая

система образования для выполнения этой задачи! Цель ее – социализировать формирующегося индивиду знания, необходимые для существования и функционирования в промышленно-техногенной цивилизации, и сформировать такие черты характера, как конкурентоспособность, честолюбие, готовность к сотрудничеству, уважение к власти. И школа, и университет формируют ныне такие черты характера, которые требуются на рынке личностей, а не для развития самой личности, ее человеческой сущности.

Самое порочное в существующей системе образования, считает Фромм, пагубное разделение теоретических и практических знаний, которое составляет часть отчуждения труда и мысли. Поэтому ни один юноша не должен закончить школу, не овладев в достаточной степени каким-либо ремеслом, основными навыками производственной деятельности. Мы же стремимся сделать наших молодых граждан полезными для участия в производственном и социальном механизме, но не заботимся об их человеческом развитии. Но ведь образование не может оставаться привилегией только юношества, здоровое общество должно предоставлять взрослым людям такие же возможности для получения образования, какие оно дает детям и подросткам.

Используя в процессе воспитания ценности искусства, мы трактуем последнее чаще всего как обособленную сферу жизни и разделяем людей, с одной стороны, на создателей произведений искусства, а с другой – как поклонников и потребителей художественных ценностей. Но что сказать о функционирующем готическом соборе, индийском танце дождя, народном танце или хоре? Здесь лучше говорить не о профессиональном искусстве, а о «коллективном искусстве», которое втягивает в свою орбиту многих людей, становится их образом жизни. Необходимо отдавать себе отчет в том, что ни одно здоровое общество не может быть построено на чисто профессиональном искусстве. Только соединение профессионального и народного искусства, включение всех сфер культуры в повседневную жизнь людей поможет преобразовать раздробленное общество в общество коммунитарное, спрессованное доброжелательными межличностными кон-

тактами и активным участием всех людей в совместной культурной деятельности. Только такая ориентированность культуры поможет создать здоровое общество, не провоцирующее индивидуальные или групповые неврозы, но способствующее развёртыванию подлинно человеческой солидарности. Охарактеризованные духовные искания Фромма, воплощенные в его социальном проекте созидания здорового, социально справедливого общества, открывающего широкое пространство для формирования нового человека, показывают, насколько глубоко этот выдающийся мыслитель XX века верил в творческие возможности людей, в их продуктивную творческую деятельность, открывающую путь к лучшему будущему.

Контрольные вопросы

1. На чем базируется социальный прогноз Э. Фромма?
2. Какие черты будущего Э. Фромм вкладывает в понятие «коммунитарное общество»?
3. Какие глобальные противоречия выделяет Э.Фромм?

Практическое задание

Проанализируйте фильмы А. Хичкока в русле футурологии, «Сталкер» А. Тарковского, «К звездам» Джеймса Грея,

8. Значение радикального гуманизма Э. Фромма для современности

Значение творческого наследия того или иного выдающегося мыслителя для развития мировой философской мысли предопределяется прежде всего тем, какие новые, ранее неизвестные идеи, концепции, взгляды он сформулировал и представил на суд современников и потомков. В этом смысле Эрих Фромм занимает весьма достойное место в истории философской мысли XX века. Он приобрел широкую известность во всем мире значительным количеством оригинальных, новаторских идей, обогативших развитие психологии, психиатрии, философской антропологии, этики, социологии. Обратив на это внимание, известный польский исследователь фроммовского творчества

Халубиньски говорит о столь широкой популярности немецко-американского мыслителя, которая позволяет ввести в оборот гуманитарных знаний термин «фроммизм» как обозначение очень важной и плодотворной системы» [19; 13]. В таком утверждении, несомненно, есть некоторое преувеличение, но все же оно не настолько значительное, чтобы считать содержащуюся в нем оценку не имеющей под собой серьезных оснований.

Эвристическая значимость многих идей Фромма подтверждается хотя бы тем, что они получили воплощение или некоторое преломление не только в психоанализе, но также в экзистенциализме, персонализме, психологии, антропологии, этике, социологии, особенно в таких областях последней, как социология культуры, девиантного поведения, социология семьи. Некоторое влияние психоанализа, в том числе и в его фроммовском варианте, испытал в своем творчестве один из выдающихся американских социологов, создатель теории структурного функционализма Толкотт Парсонс, особенно в построении теоретической матрицы взаимодействия социальной системы общества с подсистемами действия и их интерактивным окружением. На некоторые течения экзистенциализма оказала существенное влияние сформированная Фроммом концепция противоречивости челове-

ческого существования, рассматриваемого не в качестве субъективно-личностной деятельности, а как онтологическая реальность. И экзистенциализм, и персонализм и некоторые другие философские течения современности концентрируют свое основное внимание на человеке. Однако, обосновав первичность личности ее суверенитет, персонализм, никак не может выйти за пределы специфического «мелового круга», а определить, в чем человек находит истоки нравственности, каковы собственные пределы человека. В отличие от персоналистов Фромм выстраивает и отстаивает принципиально иную позицию: он превращает человека в меру всех вещей и самого процесса развертывания истории. И только свобода, по его убеждению, создает те необходимые условия, которые делают существование человека вполне соответствующим его подлинно человеческой сущности, а вот эта самая сущность и есть главный критерий духовного и всякого иного прогресса общества.

Одной из острых проблем современного мира, в том числе транзитивных обществ, является расшатывание, а во многих случаях и обеднение духовно-нравственных устоев людей, что отрицательно сказывается на социально-экономическом и культурном развитии не только отдельных социальных общностей, но и общества в целом. В связи с этим весьма важным представляется не только освоение, но и конкретизация, перевод в практически-воспитательную плоскость одной из основных гуманистических идей Фромма, согласно которому предметом этики являются не отдельные добродетели и пороки, а добродетельный или порочный характер, с позиций которого только и можно, более того – необходимо давать оценки отдельным сторонам духовного мира человека, его стремлениям, надеждам, поступкам. Мерой же добродетели, высокой нравственности в таком случае является уровень достигнутой человеком плодотворности в его повседневной деятельности, будь это деятельность писателя, композитора, скульптора, врача, рабочего или хлебороба, не говоря уже об учителе. Поэтому так актуален и важен в современной нашей

жизни призыв Фромма: формировать в человеке продуктивную ориентацию характера.

Хорошо известно, что Фромм по своим философским, психоаналитическим и политическим воззрениям был преимущественно реформатором, полагая, что оздоравливать человека (главная его идея – о здоровом человеке в здоровом обществе), как и все общество можно и нужно посредством терапевтических методов. Революцию же он рассматривал как хирургическое орудие, но тем не менее высоко ценил подлинных радикалов и революционеров, прежде всего Маркса. При всем значении применения терапевтических методов к процессу преобразования общества на благо человека он высказывал и радикально-критические суждения о необходимости избавления человечества от авторитаризма, тоталитаризма и терроризма всеми возможными методами, в том числе и хирургическими (в социальном смысле).

Как ни вспомнить в связи с этим, что Фромм был в числе первых исследователей, уделявших самое пристальное внимание диагностике тоталитарного общества, не только нацистского, от ужасов которого он был вынужден покинуть родную страну, но и казарменно-социалистического, которое очень далеко отстояло от гуманистических идеалов К. Маркса и в сущности своей не было подлинно социалистическим, где в теории свободное развитие каждого должно стать условием свободного развития всех, а на деле человек превращался в бесправный винтик непомерного разросшейся и тоталитарной по характеру бюрократической машины.

В таком контексте чрезвычайно важной для всей системы современного гуманитарного знания представляется выдвинутая и всесторонне аргументированная Фроммом идея, согласно которой общество должно стать таким, чтобы человек в нем был связан с другими людьми узами солидарности, дружбы и братства, а не насилием, кровью и грязью, такими узами, которые дают ему возможность преодолеть свои негативные стороны (деструктивные, садистские, нарциссистские) посредством творчества и созидания, а не посредством разрушений. Только в таких условия

каждый человек начинает воспринимать себя субъектом собственных возможностей и сил, активным творцом человеческих условий жизни.

Эта сторона, очень важная для понимания сущности мировосприятия и мирозидательной творческой деятельности Фромма, в начале XXI столетия приобретает новые, гораздо более четко обозначенные аспекты актуальности, поскольку угроза терроризма, человеческой деструктивности и тоталитаризма в наше время стала более ощутимой и масштабной, чем в те годы, когда создавал свои произведения этот выдающийся мыслитель.

Очень актуально и важно для понимания процессов, происходящих в современном обществе, фроммовское истолкование социального характера, который может выполнять роль как защитного социально-психологического механизма, так и механизма репрессивного. Его констатация, что только революционера можно считать психически полноценным человеком, имеет несуетное объяснение. Это не призыв к инсургентам, а попытка возрождения духа Фауста. Но этим роль данного феномена не исчерпывается, поскольку социальный характер способен проявлять себя в общественной жизни в качестве социально-стабилизирующего фактора, консолидирующего множество людей и их социальных общностей вокруг четко обозначенных идей и целей. Очень важно учитывать и творчески применять учение Фромма о социальном характере как основном связующем звене между человеком, обществом и культурой.

Большое значение для современности имеет усвоение основных принципов и содержания (отнюдь не бесспорного) фроммовской теоретической концепции взаимодействия личности и культуры, которую он с полным основанием именовал радикальным гуманизмом. Такие его важнейшие требования, как, например, производство должно служить человеку, а не экономике; взаимодействия между человеком и природой должны строиться на гармоничном основании, антагонизмы в современном обществе должны быть заменены отношениями солидарности; высшей целью культуры должно быть благо человека, кажутся сформули-

рованными сегодня, а не полвека назад. И, пожалуй, самое существенное, что следует воспринять в качестве призыва и наказа потомкам, – это стремление Фромма рассматривать, интерпретировать и обогащать культуру антропоцентрически, т.е. выдвигать на приоритетные места ее роль в формировании и реализации родовых качеств человека, его творческих сущностных сил. Чего стоит только его девиз: В жизни есть только один смысл: жить в себе. Гуманизм Фромма не допускает элиминации человека из всех рассматриваемых научным сообществом проблем.

Весьма значимы и продуктивны для современного развития культуры сформулированные Фроммом положения о том, что необходимо освободить культуру от наличествующих в ней элементов отчуждения, искажающих ее смысл и призвание. Это позволит усилить ее гуманистическую ориентированность, добиваться, чтобы все ее идеалы, ценности и нормы служили обогащению и удовлетворению экзистенциальных потребностей человека, таких, в частности, как любовь, творчество, продуктивный характер. Фромм убежден и убеждает других в том, что во все времена, во всех религиях и культурах ставятся в центр внимания одни и те же моральные проблемы. И тем не менее, каждая культура, каждая эпоха наряду с извечными общечеловеческими ценностями порождает свои специфические моральные проблемы, которые являются характерными признаками именно этой культуры. А каждый такой новый поворот, новый аспект нравственной проблематики можно правильно понять только в органической взаимосвязи с извечной проблемой человека: в чем состоит его сущность, смысл его существования. И этот гуманистически-этический вывод имеет принципиально важное значение для правильного понимания и решения нравственных проблем, волнующих наших современников.

Нельзя оставить без внимания и высокой оценки тот факт, что осуществляющийся на рубеже XX–XXI веков ренессанс антропологического мышления, в том числе в постсоветских странах, в огромной степени подготовлен новаторскими и гуманистическими по своему духу трудами Фромма. А разве могут современ-

ные мыслящие и социально ответственные люди не вдуматься в предостережение Фромма о том, что в информационном обществе без достаточной его духовно-нравственной оснащенности может вообще исчезнуть проблема свободы и ответственности человека, ибо этот мир, если он будет выкроен по меркам технократического мышления, перестанет быть человеческим?

В условиях нарастающей непредсказуемости и парадоксальности социально-экономических, политических и социокультурных изменений, происходящих в глобализирующемся социуме XXI столетия, пришедшего на смену перенасыщенному войнами, революциями и другими массовыми трагедиями веку XX, новые грани актуальности приобретает сама направленность многогранной деятельности Фромма, который настойчиво призывал к раскрепощению внутренних возможностей и способностей человека, способствующему принятию свободных, нетривиальных, творческих решений и продуктивной деятельности в органическом единстве всего этого с созиданием и распространением планетарного гуманизма.

Чрезвычайно актуальной сегодня представляется принципиальная фроммовская позиции, согласно которой одним из решающих модусов бытия подлинно человеческого человека является коллизия «Иметь» или «Быть», беспрекословно решаемая им в пользу многостороннего, гуманного, справедливого «Быть» – быть социально ответственной, культурно развитой, духовно богатой личностью.

Радикальный гуманизм Фромма есть социология, психология и этика о человеке и для человека – в этом и состоит «секрет» его популярности не только среди специалистов, но и среди широко читающей и думающей публики. Особенно притягивает внимание и психологов, и философов и социологов его фундаментальный вывод о человеке как о конечной цели исторического развития общества и его высшей ценности. На основе этого вывода и строятся его предложения и проекты (не лишённые некоторых утопических элементов) о необходимости развития широкого, масштабного движения за социальную реконструкцию современного

общества на принципах радикального гуманизма, в центре которого находится человек, органическое соединение повседневного человеческого существования с человеческой сущностью.

Всем сказанным, разумеется, не исчерпывается значимость творческого наследия этого выдающегося мыслителя для современности. Значение его гораздо шире. Но самое главное состоит в том, что и сегодня своими трудами, размышлениями, тревогами и надеждами Эрих Фромм участвует в преобразовании современного общества на духовно-нравственных началах, без которых немыслимо дальнейшее развитие культуры и существование человека, достойное его подлинно человеческой сущности – быть творцом себя и своего общества.

Библиография

1. Бабосов, Е.М., Мамедов А.К. Теоретическое наследие классиков социальной мысли: Карл Густав Юнг. М., 2019.
2. Кант, И. Основы метафизики нравственности // Соч. в шести томах. Т.4. (Ч. 1), М. 1965.
3. Коркия, Э.Д. К вопросу о смысле одиночества: генезис научной мысли // в журнале Теория и практика общественного развития, издательство ООО Издательский дом ХОРС (Краснодар), № 3, 2021.
4. Мамедов, А.К. Истина в дискурсе социального знания // в журнале Миссия конфессий, издательство Этносоциум (М.), том 10, № 55, 2021.
5. Ницше, Ф. Сумерки идолов // Соч. в 2-х томах. Т. 2. М. 1990.
6. Фромм, Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
7. Фромм, Э. Душа человека. – М., 1992.
8. Фромм, Э. Человеческая ситуация. – М., 1995.
9. Фромм, Э. Искусство любить // Человеческая ситуация. – М., 1995.
10. Фромм, Э. Кредо // Там же.
11. Фромм, Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. – Мн., 2004.
12. Фромм, Э. Иметь или быть? // Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. – М., 1997.
13. Фромм, Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989.
14. Фромм, Э. Из плена иллюзий // Душа человека. – М., 1992.
15. Фромм, Э. Концепция человека у К. Маркса // Там же.
16. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1998.
17. Фромм, Э. Психоанализ и этика. М. 1993.
18. Chalubinski, M. Antropologia i utopia. Warszawa. 1992.
19. Chalubinski, M. Noepokoje i afirmacje Ericha Fromma. Poznan. 2000.
20. Palacz, R. Klasycy filozofii. Warszawa – Poznan. 2005.

Об авторах

Бабосов Евгений Михайлович – доктор философских наук, профессор. Академик Национальной академии наук Беларуси.

Научные интересы: философско-методологические проблемы научного познания, гносеологические механизмы научных революций, особенности взаимодействия научно-технического и социального прогресса.

Babosov Evgeny Mikhailovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor. Academician of the National Academy of Sciences of Belarus.

babosov@yandex.ru

Коркия Эка Демуриевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии коммуникативных систем социологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Научные интересы: социокультурная коммуникация, социология творчества и искусства, политические коммуникации в городе, культурное и социальное одиночество в современном мире.

Korkiya Eka Demurievna – Ph.D., assistant professor of the Department of Sociology of Communicative Systems of the Sociological Faculty of Lomonosov Moscow State University.

ekakorkiya@mail.ru

Мамедов Агамали Куламович – доктор социологических наук, профессор кафедры социологии коммуникативных систем социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Научные интересы: методология научного исследования, социология знания, урбанистика, проблема истины в социокультурном дискурсе, цифровизация общества.

Mamedov Agamali Kulamovich – Doctor of Sociological Sciences, Professor of the Department of Sociology of Communicative Systems of the Sociological Faculty of Lomonosov Moscow State University.

akmnauka@yandex.ru

E.M. Babosov, E.D. Korkiya, A.K. Mamedov

The theoretical legacy of the classics social thought: Erich Fromm: textbook. – Moscow: MAKS Press, 2022. – 124 p. – 870 кб. – (Electronic Edition of Network Distribution)

e-ISBN 978-5-317-06905-6

The textbook raises topical issues of the theoretical heritage of the classic of social thought, the famous German-American psychoanalyst, psychologist and philosopher Erich Fromm (1900–1980), who rethought Freud's psychoanalytic doctrine of man and culture, criticized his conformist views and advocated the development of called humanistic psychoanalysis. The theses presented in this study guide give an idea of understanding the psychoanalytic panorama of a person, the concept of humanism, as well as the socio-structural and psychological approaches of E. Fromm to the interpretation of religion.

The textbook is recommended for students, undergraduates and graduate students in the following disciplines: “Sociology of morality”, “Sociology of culture”, “Sociology of knowledge”, “Sociology of culture in urban space”, “Sociocultural context of modern science”.

Key words: motives of human behavior, psychoanalysis, culture, social loneliness, morality, religious experience, individuality, lifestyle, social structure, ethics.

Подготовка оригинал-макета:

Издательство «МАКС Пресс»

Главный редактор: *Е.М. Бугачева*

Компьютерная верстка: Н.С. Давыдова

Издательство ООО «МАКС Пресс».

Лицензия ИД N 00510 от 01.12.99 г.

119992, ГСП-2, Москва, Ленинские горы, МГУ имени М.В. Ломоносова,
2-й учебный корпус, 527 к.

Тел. 8(495) 939-3890/91, Тел./Факс 8(495) 939-3891.